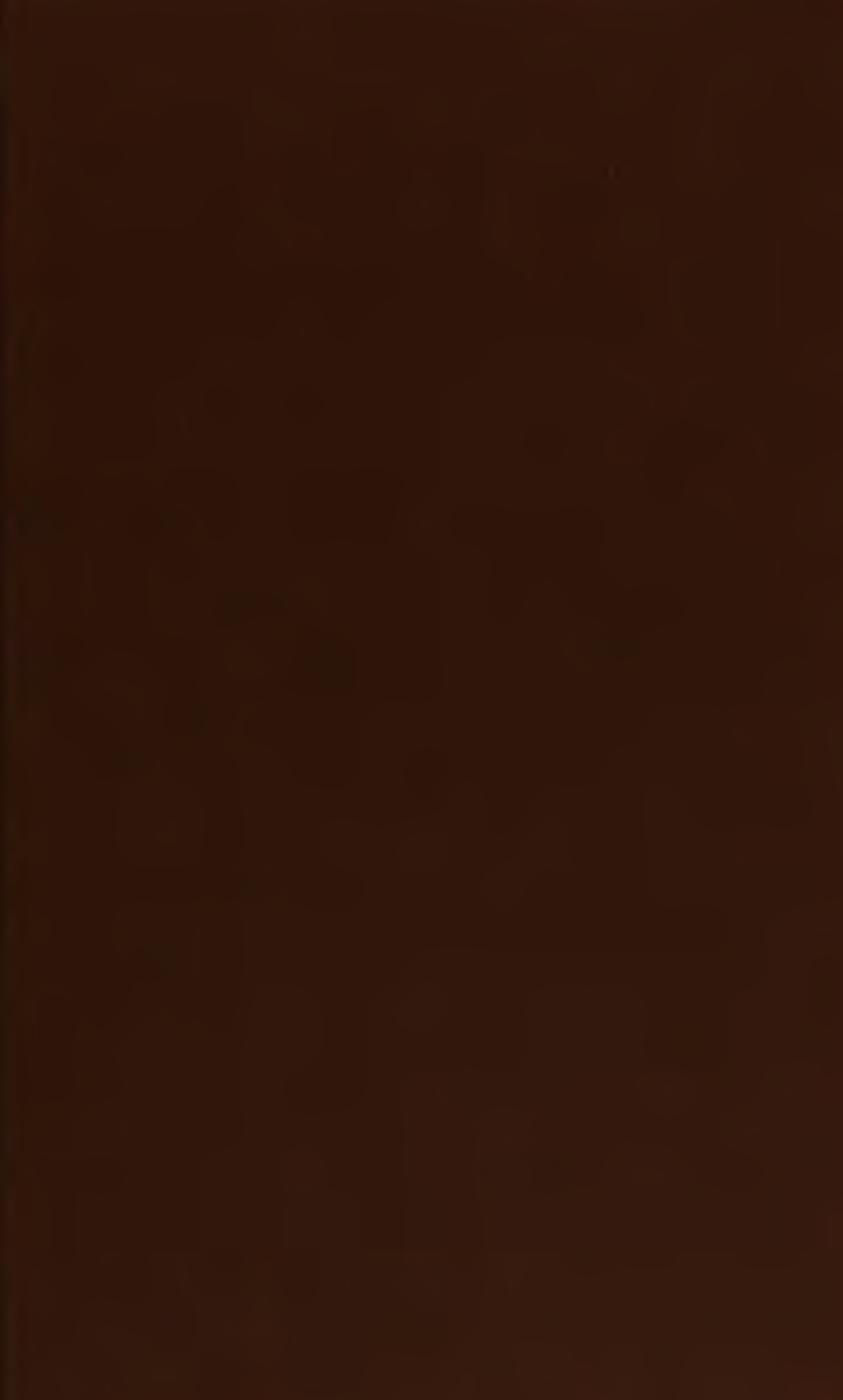
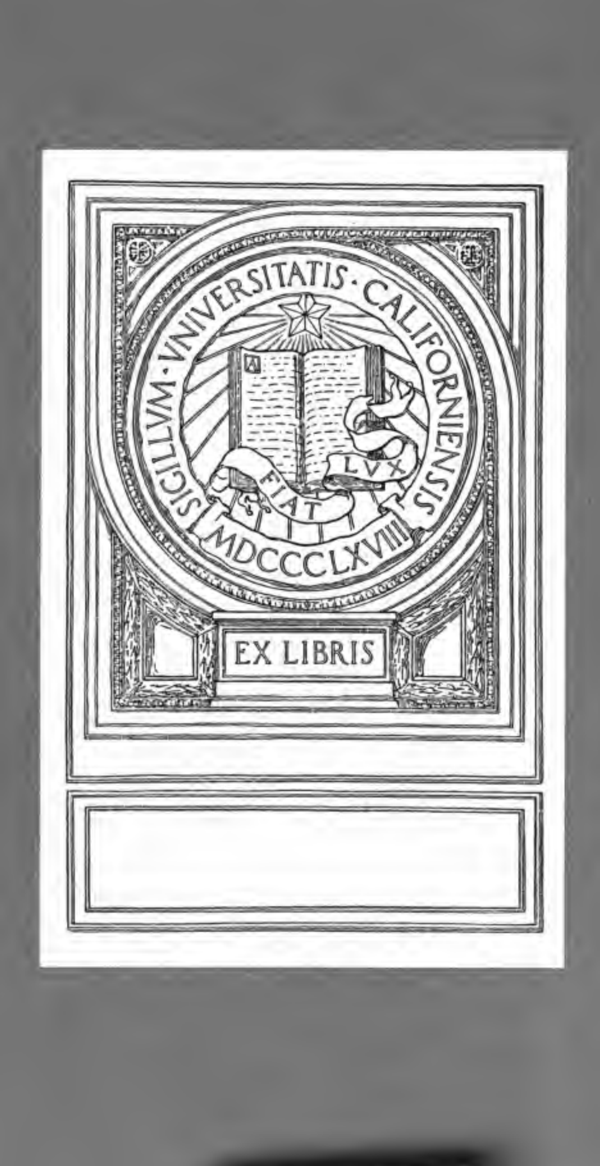
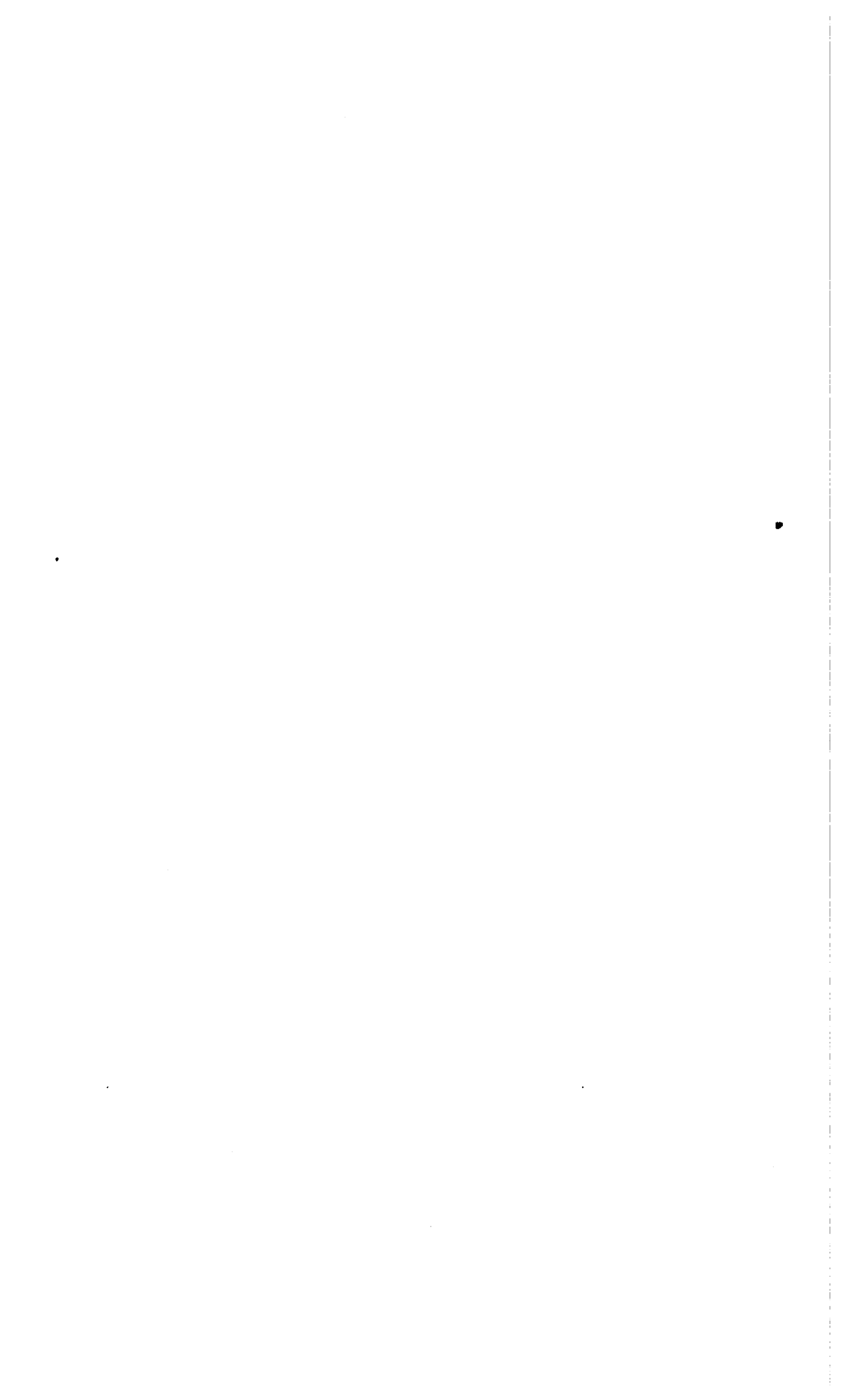
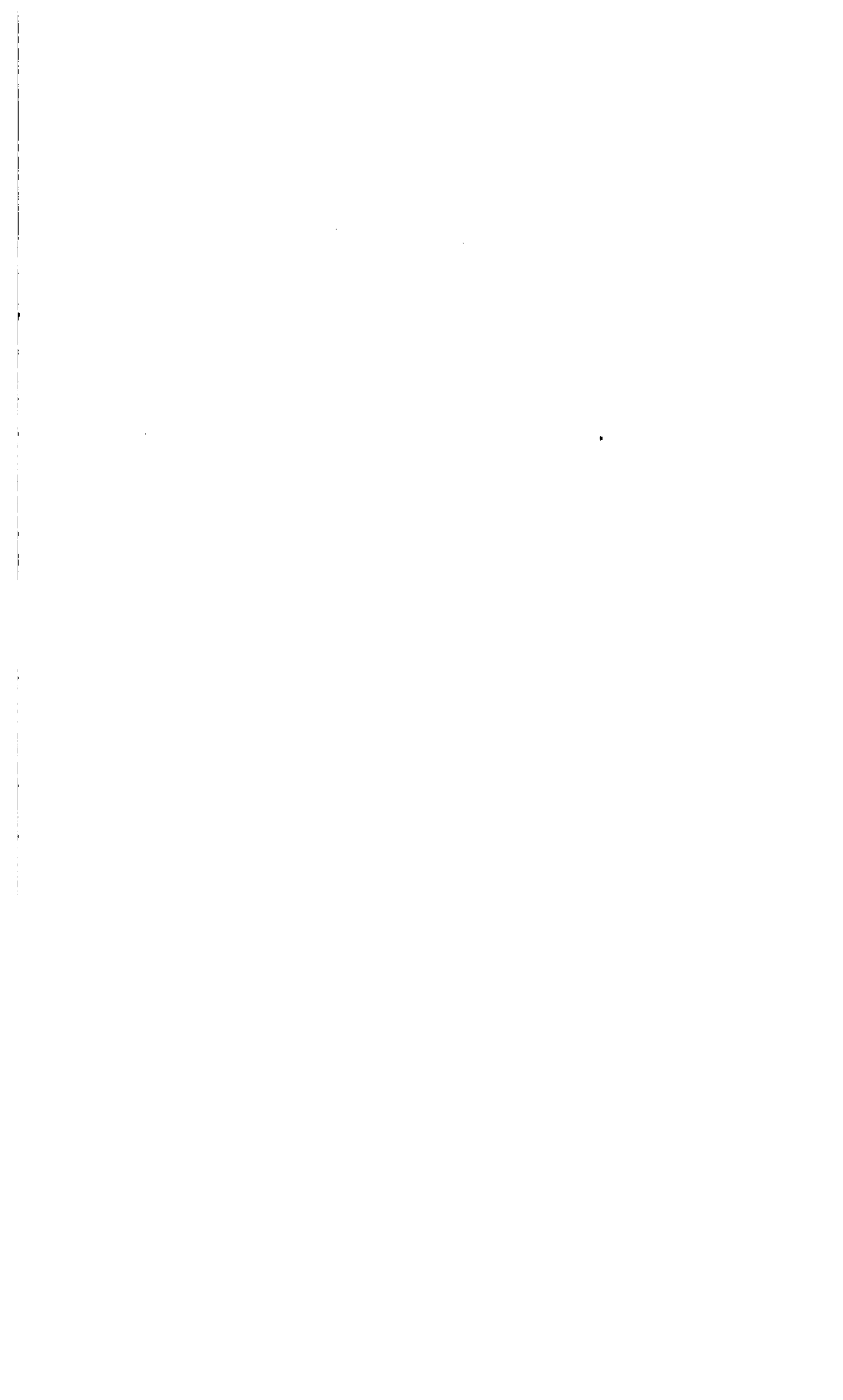
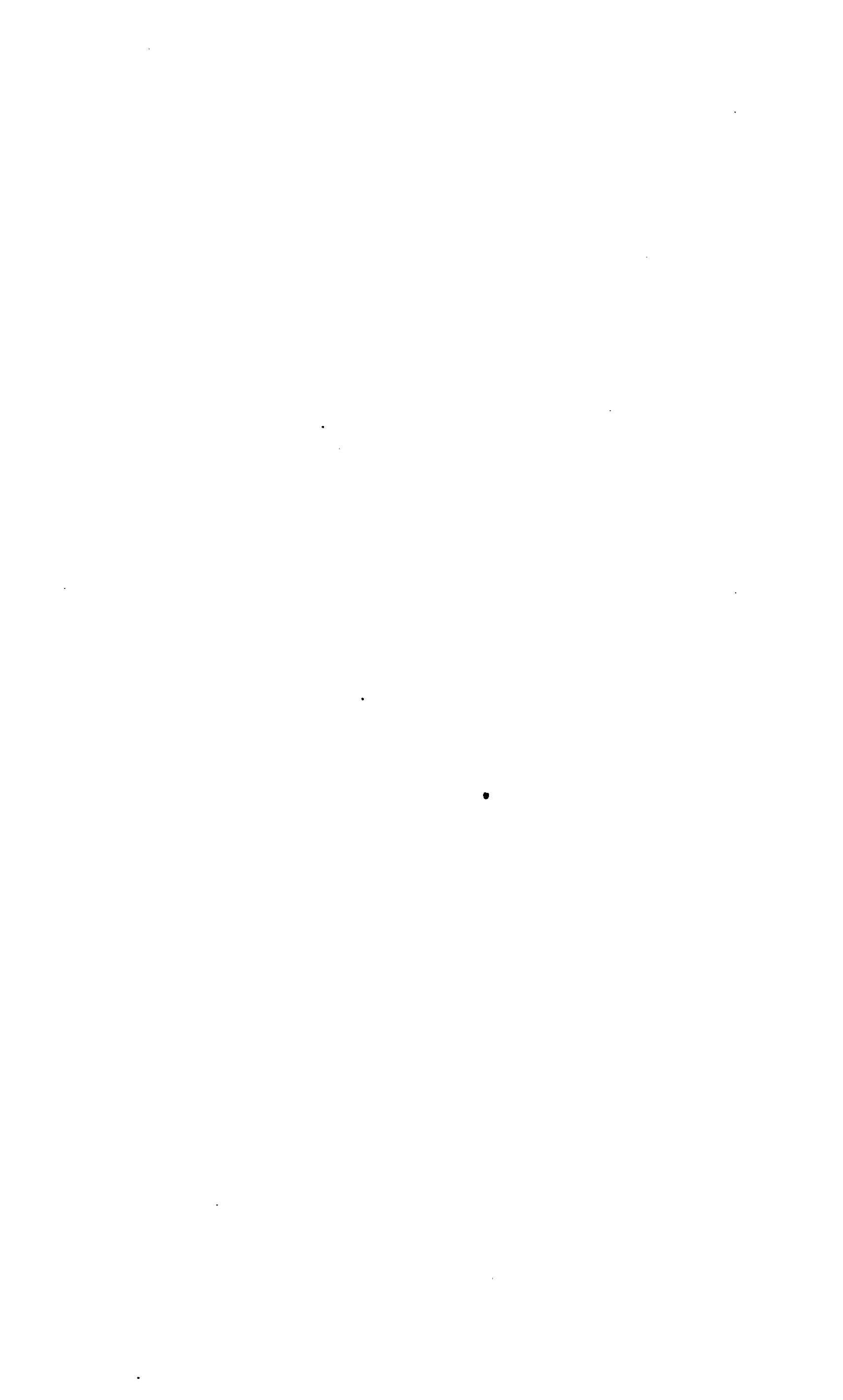



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







brown

Geschichte der Philosophie

von

Karl Vorländer

3. Auflage (7.—9. Tausend)

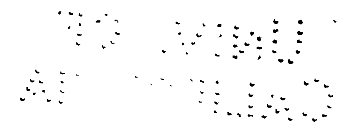
I. Band

Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit



Der Philosophischen Bibliothek
Band 105

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1911



Druck von O. Grumbach in Leipzig

Vorwort zur 1. Auflage.

Es mangelt heute keineswegs an philosophiehistorischen Werken; wer daher mit einer neuen Geschichte der Philosophie auf den Plan tritt, muß einen besonderen Grund dafür haben. Das vorliegende Buch glaubt nun in der Tat einem vorhandenen Bedürfnis entgegenzukommen; es will die Lücke ausfüllen, die gegenwärtig zwischen den großen Werken von *Überweg-Heinze, J. E. Erdmann, Eduard Zeller, Kuno Fischer* auf der einen, den kleineren Kompendien und Abrissen von *Schwegler, Kirchner* e tutti quanti auf der anderen Seite klafft. Gerade der vielgebrauchte *Schwegler,* der seinerzeit eine respektable Leistung darstellte und seine praktische Brauchbarkeit durch die zahlreichen, ihm zuteil gewordenen Auflagen bewiesen hat, ist heute, 45 Jahre nach dem Tode seines Verfassers, gänzlich veraltet: woran auch die verhältnismäßig geringfügigen Ergänzungen *Sterns* wenig geändert haben. Er, der von den Fachmännern nur mit einem gewissen verächtlichen Lächeln genannt zu werden pflegt, sollte allmählich aus dem Bücherfach unserer Studenten und sonstigen Liebhaber der Philosophie verschwinden. Ein Werk von mittlerem Umfange wie das unsere, welches die ganze Geschichte der Philosophie zusammenfassend darstellte, existiert unseres Wissens bisher noch nicht. Denn die verdienstlichen Grundrisse von *E. Zeller* und *R. Falckenberg* schildern nur einzelne Teile der philosophischen Gesamtentwickelung, die vortreffliche *Geschichte der Philosophie* von *Windelband* aber ist kein Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine Geschichte der philosophischen Probleme und Begriffe.

Als ich vor nahezu fünf Jahren dies Buch begann, war freilich ein beträchtlich kleinerer Umfang beabsichtigt,

aus den damals geplanten 400 Seiten ist ungefähr das Doppelte geworden. Aber je mehr ich in der Arbeit vordrang, desto weniger genügte mir eine bloß summarische Behandlung des Stoffes. Die griechische Philosophie, die bereits sämtliche philosophischen Grundbegriffe und Probleme, nur in vereinfachter Gestalt, behandelt und daher für den Anfänger stets die beste Einleitung in die Philosophie bilden wird, durfte nicht knapper, als geschehen, behandelt werden. Aber auch die Philosophie des Mittelalters, die ich anfangs, wie es ja auch die meisten nichtkatholischen Universitätslehrer in ihren Vorlesungen tun, ganz zu übergehen vorhatte, enthält so viele interessante philosophische Gedanken, daß ich auch ihr einen kürzeren Abschnitt meines Buches (80 Seiten) gewidmet habe. Weshalb ich endlich auch die Philosophie der Gegenwart (1840—1900) einer eingehenderen Darstellung unterziehen zu müssen glaubte, ist Bd. II, 403 des näheren auseinandergesetzt.

Da ich mir als Leser vor allem Studierende und solche Gebildete denke, die sich einem ernsteren Studium der Philosophie widmen wollen, war ich bestrebt, eine wenn auch nicht leichte, so doch klare, jedem Gebildeten verständliche Sprache zu gebrauchen. Hie und da mag sie freilich, da ich das Buch nicht noch stärker — über zwei Bände hinaus — anschwellen lassen wollte, etwas zu knapp und gedrängt erscheinen. Daß ich meinen zahlreichen Vorgängern auf dem Gebiete der Geschichtschreibung der Philosophie, wie auch den Einzelforschungen und Einzeldarstellungen, die ich am Eingang der betreffenden Paragraphen zitiert habe, vieles verdanke, brauche ich kaum erst zu versichern. Dennoch trägt mein Buch, denke ich, seine eigene Färbung. Zwar habe ich — schon um des didaktischen Zweckes willen, den es in erster Linie verfolgt — möglichste Objektivität erstrebt und diese hinsichtlich der Darstellung der Tatsachen hoffentlich auch annähernd erreicht. Es war mir darum zu tun, ein Buch zu liefern, das durchaus wissenschaftlichen Charakter trüge. Allein eine vollkommene Voraussetzungslosigkeit ist von dem Historiker, und erst recht von dem der Philosophie, nicht zu erreichen, auch nicht einmal zu wünschen; denn sie würde zu schwächlicher

Farblosigkeit, gänzliche Enthaltung vom eigenen (wenn auch nur immanenten) Urteil zur Urteilslosigkeit führen. Daß überall die neuesten gelehrten Forschungen nach Möglichkeit berücksichtigt sind, werden die Fachleute, so hoffe ich, anerkennen. . . .

Mit den Literaturangaben meine ich das richtige Maß innegehalten zu haben. Die chronologische Tabelle der Hauptwerke der neueren Philosophie am Schlusse des zweiten Bandes wird hoffentlich den Beifall der Leser finden; ebenso die Spaltung des Registers in ein Verzeichnis 1. der Philosophen, 2. der Literatoren. Zu den letzteren sind alle, zu den ersteren mit Absicht nur die wichtigsten Belegstellen angeführt. Einem Wunsche des Verlags entsprechend, hat die am 1. Januar 1903 in allen Ländern deutscher Zunge zur Einführung gelangende neue deutsche Rechtschreibung bereits Anwendung gefunden.

Schließlich bleibt mir noch die angenehme Pflicht, meinen Freunden, den Herren Professor *P. Natorp* in Marburg und Professor *F. Staudinger* in Darmstadt für manchen freundlichen Rat, sowie dem letzteren und den Herren Dr. *O. A. Ellissen* in Einbeck und Dr. *W. Jesinghaus* hier für ihre bereitwillige Hilfe bei der Korrektur und Herrn Verlagsbuchhändler *Joh. Friedr. Dürr* für sein stetes, liebenswürdiges Eingehen auf meine Wünsche meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Solingen, im August 1902.

Karl Vorländer.

Aus dem Vorwort zur 2. Auflage.

An der Gesamtanlage des Buches habe ich nichts zu ändern gefunden. Denn daß die Periode des Überganges von der mittelalterlichen zur neueren Philosophie jetzt ihren Platz in Band I bekommen hat, hat seinen Grund lediglich in dem Mißverhältnis des äußeren Umfanges der beiden Bände, von denen sonst der zweite noch einmal

so stark geworden wäre wie der erste. Sollte nicht eine Dreiteilung stattfinden, von der der Verlag absehen zu sollen glaubte, so blieb kein anderer Ausweg übrig. Aber auch der innere Charakter des Werkes konnte unverändert bleiben . . . .

Daß ich Plato mit größerer Liebe als Aristoteles, Kant eingehender als Schelling oder Hegel behandelt, daß ich Hermann Cohen beinahe ebensoviel Seiten wie Wilhelm Wundt gewidmet habe, liegt an meiner philosophischen Auffassung, deren sich eben, bei allem Streben nach Objektivität, kein Philosophiehistoriker entschlagen kann und — soll. Geschwankt habe ich dagegen, ob ich, einem von mehreren Seiten geäußerten Wunsche folgend, das letzte Kapitel oder wenigstens den letzten Paragraphen des zweiten Bandes („Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart") streichen sollte. Auch ich empfinde es als einen Schönheitsfehler, daß die zusammenhängende Darstellung hier gegen Schluß durch eine große Reihe von Gelehrtennamen und Büchertiteln unterbrochen wird. Aber, da von anderer Seite gerade Wert auf eine solche Übersicht gelegt wurde und jener Schönheitsfehler sehr leicht durch das Überspringen der betreffenden Seiten von dem Leser beseitigt werden kann, so habe ich schließlich von der Streichung dieses — natürlich auch von mir nur als Nachschlageparagraphen gedachten — Abschnittes doch abgesehen . . . . . .

Solingen, Ende November 1907.

K. V.

Vorwort zur 3. Auflage.

Rascher, als ich gedacht, ist eine neue Auflage des Buches notwendig geworden. Dies und der Umstand, daß es auch ins Russische, Finnische und Spanische teils übersetzt worden ist, teils noch übersetzt wird, läßt mich hoffen, daß ich mit der Anlage des Ganzen das Richtige getroffen.

Ich habe mich daher, wie schon bei der zweiten Auflage, auf Verbesserungen, namentlich Ergänzungen, im einzelnen beschränkt, die diesmal auch dem ersten Teile in weiterem Maßstabe zugute gekommen sind. So hat z. B. die Darstellung der indischen Philosophie (S. 12 f.) und des Neuplatonismus (Philo, Plotin, Proklus) eine, wenn auch nur beschränkte, Umgestaltung erfahren, während im 2. Bande neue Richtungen der Gegenwart, wie der Pragmatismus, neu, andere (z. B. der Vitalismus und E. Mach) stärker berücksichtigt wurden. Aber auch sonst ist kaum ein Paragraph ohne Verbesserungen geblieben, insbesondere auch die neu hinzugekommene Literatur, soweit sie von Wichtigkeit schien, sorgfältig nachgetragen worden. Von der von geschätzter Seite vorgeschlagenen Einführung eines gemeinsamen Registers für beide Bände habe ich Abstand genommen, weil die Bände auch einzeln verkauft werden. Dagegen wurden die Register selbst ausführlicher gestaltet.

Solingen, im August 1910.

Karl Vorländer.

Inhalt des ersten Bandes.

Zweite, vorherrschend anthropologische Periode der griechischen Philosophie.

S. 60—86.

Kap. V. Die sophistische Aufklärung.

Kap. VI. Sokrates.

Kap. VII. Die sokratischen Schulen.

Dritte, systematische Periode oder die klassische Philosophie der Griechen: Plato und Aristoteles.

S. 86—147.

Kap. VIII. Plato.

Kap. IX. Aristoteles.

Vierte, hellenistisch-römische Periode oder nachklassische Philosophie.

S. 147—201.

A. Hellenistische Periode.

S. 150—168.

Kap. X. Die Stoiker.

Kap. XI. Die Epikureer.

Kap. XII. Die Skeptiker.

B. Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs.

S. 168—205.

Kap. XIII. Die Philosophie bei den Römern.

Kap. XIV. Vorläufer des Neuplatonismus.

Kap. XV. Die Neuplatoniker.

Die Philosophie des Mittelalters.

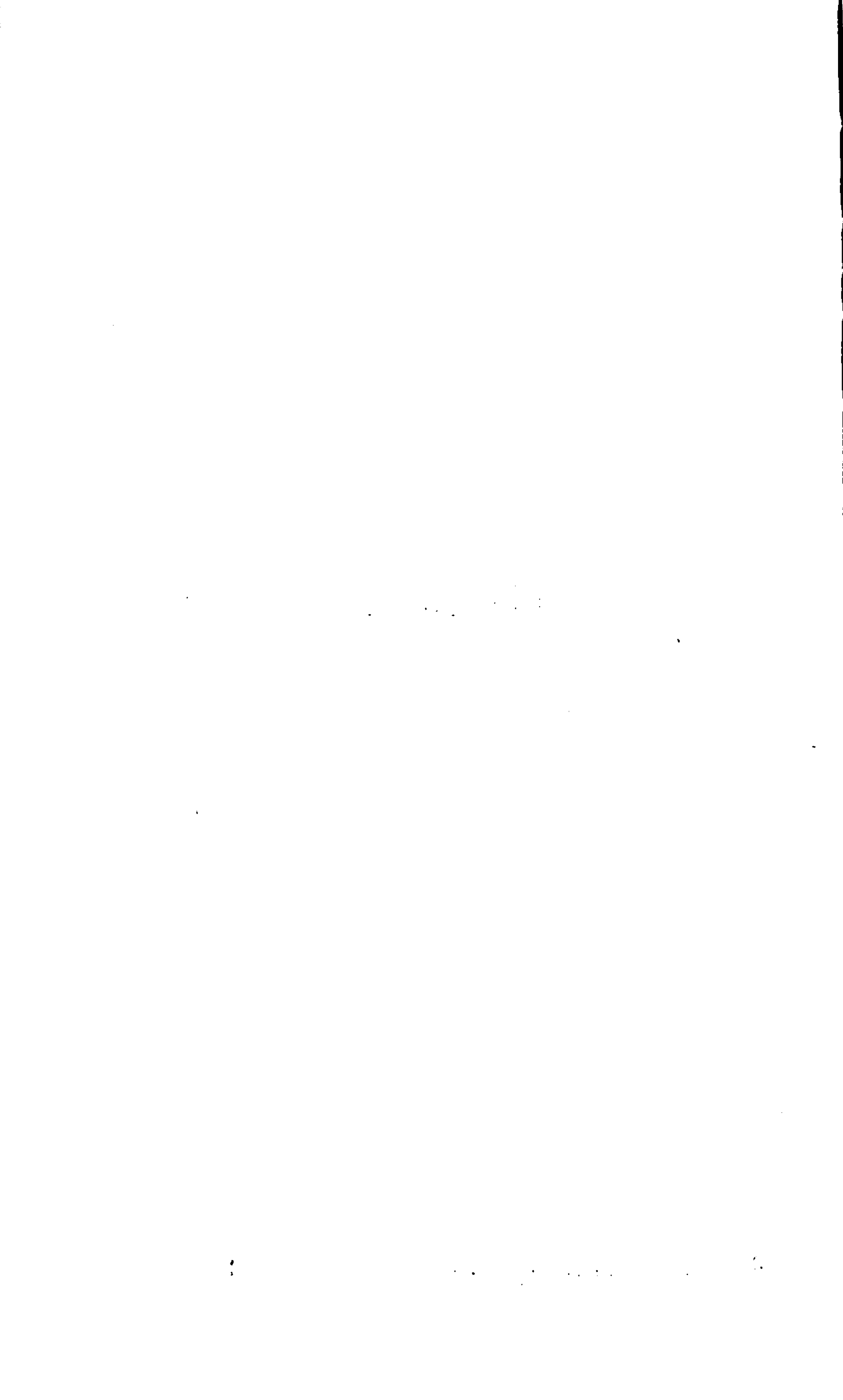
S. 207—288.

Die Philosophie der Neuzeit

(Übergangsperiode).

S. 289—357.

Einleitung.



Einleitung.

1. Philosophie. Ihr Name und Begriff.

Was Philosophie ist, kann man nur durch eigenes Philosophieren und im Laufe desselben lernen. Wir vermeiden es daher absichtlich, uns gleich zu Anfang dieser Philosophiegeschichte in tiefergehende Auseinandersetzungen über Begriff und Wesen der Philosophie einzulassen, sondern beschränken uns darauf, eine gedrängte Skizze ihrer Namensgeschichte zu geben, um daran einige kurze Bemerkungen über unsere eigene Auffassung zu schließen.

Der Ausdruck *φιλοσοφεῖν* wird zuerst von Herodot (I, 30) gebraucht, und zwar in seinem ursprünglichen Wortsinne der Liebe zur Weisheit, des Bildungsstrebens; ähnlich in der Grabrede des Perikles (Thukyd. II, 40). Neben dieser allgemeineren erhält das Wort seine engere Bedeutung als Terminus technicus für die Wissenschaft „vom Seienden" erst bei den Sokratikern[1]), insbesondere bei Plato und Aristoteles. Es bezeichnet bei diesen Klassikern der antiken Philosophie fast genau das, was wir heute unter „Wissenschaft" verstehen, und wird deshalb auch in der Mehrzahl (*φιλοσοφίαι*) gebraucht. Aristoteles insbesondere unterscheidet bestimmter seine „erste" Philosophie, welche die ersten Gründe und Prinzipien alles Seienden erforscht, von den übrigen Philosophien oder Wissenschaftszweigen, wie von den vorhergegangenen Denkrichtungen, die ebenfalls *φιλοσοφίαι* heißen. Entsprechend der unten zu schildernden weiteren Entwicklung der Philosophie selbst, fällt dann ihr Begriff bei den nacharistotelischen Schulen der Stoiker und

[1]) Die Notiz des Cicero (Tuscul. V, 3) und Späterer, daß bereits Pythagoras das Wort in diesem Sinne gebraucht habe, stützt sich auf das unzuverlässige Zeugnis des Heraklides Pontikus.

Epikureer wesentlich mit dem Streben nach vernunftgemäßer Glückseligkeit zusammen, die „Weisheitsliebe" wird zur Lebenskunst, während die Einzelwissenschaften, allmählich erstarkt, unter besonderen Namen sich von der gemeinsamen Stammutter loszulösen beginnen. In ihrer letzten Periode endlich tritt die antike Philosophie in enge Verbindung mit der religiösen Spekulation.

Die Begriffsbestimmungen des späteren Altertums erleiden zwar im christlichen Mittelalter keine wesentliche Veränderung, aber die Philosophie ist nunmehr zur dienenden Magd der Theologie geworden, deren von vornherein feststehende Dogmen sie mit den Mitteln der menschlichen Vernunft rechtfertigen, begründen, im besten Falle weiter ausgestalten soll. Mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften im Zeitalter der Renaissance wirft die Philosophie das kirchliche Joch ab, betrachtet als ihre einzige Quelle das „natürliche Licht" der Vernunft und wird wieder zu dem, was sie im klassischen Altertum gewesen war: einer auf vernunftmäßiger Begründung ruhenden Welterkenntnis und Lebensanschauung. Im Gegensatz zum kirchlichen Dogma wird sie so zur „Weltweisheit", wie man im 18. Jahrhundert zu sagen pflegte. Ihr Wissenschaftscharakter tritt natürlich bei den verschiedenen Systemen in verschieden starkem Grade hervor, am entschiedensten bei Kant.

Da wir diese Systeme erst kennen lernen wollen, sehen wir hier von weiteren historischen Ausführungen ab. Wie aus der vorangegangenen Skizze klar geworden sein wird, ist „Philosophie" schon im Altertum in einem engeren und in einem weiteren Sinne — Kant würde sagen: nach ihrem Schulbegriff und nach ihrem Weltbegriff [1]) — gebraucht worden. Dem schließt auch die folgende Begriffsbestimmung sich an. Philosophie im engeren Sinne, genauer Philosophie als Wissenschaft, sucht die Vereinheitlichung der Erkenntnis, welche die Einzelwissenschaften auf ihren Teilgebieten erstreben, auf dem Gesamtgebiet menschlichen Erkennens überhaupt zu erreichen, indem sie dessen Grundsätze und Grundbegriffe festzustellen und in systematischen Zusammenhang miteinander zu bringen sucht. Am kürzesten könnte man deshalb Philosophie in diesem Sinne vielleicht als Prin-

[1]) Vgl. überhaupt den Artikel *„Philosophie"* in dem Sachregister zu meiner Ausgabe von Kants Kritik der reinen Vernunft (Otto Hendel, Halle) S. 811.

zipienlehre der Wissenschaften bezeichnen. Alle Wissenschaften haben das Bestreben, ihre letzten Grundlagen philosophisch nachzuweisen. Wir unterscheiden heute nicht mehr bloß die älteren philosophischen Disziplinen der Logik (Erkenntnistheorie), Psychologie, Ethik und Ästhetik, sondern reden auch von einer Rechts-, Geschichts-, Natur-, Sprach-, Religions-, Sozialphilosophie, ja sogar von einer Philosophie der Mathematik und der Technik.

Neben dieser Philosophie im engeren, erkenntniskritischen Sinne, welche die Einzelwissenschaften oder Kulturgüter (wie Moral, Religion, Kunst, soziales Leben) zum Gegenstande ihres erkenntniskritischen Verfahrens macht, steht nun aber noch die Philosophie „nach ihrem Weltbegriffe“, die auf Grund der gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnis ein geschlossenes Weltbild zu entwerfen sucht und mit dem Anspruch einer Weltanschauung auftritt. Sie unterscheidet sich von der mit dem gleichen Anspruche auftretenden künstlerischen oder religiösen Weltanschauung durch ihre Gebundenheit an das vernunftmäßige Denken. In diesem allgemeineren Sinne, den eine Geschichte der Philosophie nicht übersehen darf, weil das philosophische Denken tatsächlich in zahlreichen Fällen diesen Weg eingeschlagen hat, würde Philosophie etwa gleichzusetzen sein mit: vernunftgemäßer Weltbetrachtung.

2. Die Geschichte der Philosophie. Ihre Methode, Quellen und Hilfsmittel. Einteilung des Stoffes.

Erstes Erfordernis aller Geschichtsschreibung ist gewissenhafte Erforschung der Tatsachen nach den Grundsätzen kritisch-historischer Methode, die hier als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Sind die Tatsachen auf solche Weise sorgfältig ermittelt, so handelt es sich um ihre Verbindung zu einem Ganzen geschichtlicher Darstellung. Eine gewisse Subjektivität ist hierbei unvermeidlich; ohne sie würde ein farb- und blutloses Machwerk entstehen. Insbesondere muß der Verfasser einer Philosophiegeschichte, gerade so wie der Autor einer Geschichte der Mathematik oder der Naturwissenschaften Mathematiker oder Naturforscher sein muß, selbst bis zu einem gewissen Grade Philosoph sein, d. i. zu philosophieren verstehen, denn er hat nicht, wie man es noch vor 100 Jahren verstand, eine philologische Literar-

geschichte oder eine anekdotenhafte Sammlung merkwürdiger Meinungen zu geben. Wie die Behandlung, so ist auch die Abgrenzung des Stoffes nicht leicht. Das Verhältnis zur Kulturgeschichte, die Entwicklung und die Probleme der positiven Wissenschaften erfordern Berücksichtigung — der unser kurzer Abriß selbstverständlich nur höchst unvollkommen gerecht werden kann —, ferner neben dem systematischen der individuelle (biographische) Faktor.

Die zuverlässigsten Quellen für die Feststellung des Tatsächlichen sind natürlich in erster Linie die Werke der Philosophen selbst. Für die Neuzeit, seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, fließen diese Quellen reichlich genug. Neuere und neueste Entdeckungen und Veröffentlichungen einzelner Schriften und namentlich brieflicher Äußerungen haben zwar manche wertvolle Ergänzungen und Modifikationen im einzelnen, aber im Verhältnis zur Gesamtmasse des bereits Bekannten doch nicht allzuviel Neues von grundstürzender Bedeutung gebracht. Auch über die christliche Scholastik des Mittelalters sind wir durch die zum größten Teile noch erhaltenen Originalwerke ziemlich zuverlässig unterrichtet. Am ungünstigsten steht es in dieser Beziehung mit der Philosophie des Altertums. Aus ihrer ältesten, der vorsokratischen Periode sind uns leider nur zufällig erhaltene Bruchstücke aufbewahrt, aus der nacharistotelischen Philosophie der Griechen nicht viel mehr. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß wenigstens die Werke ihrer Klassiker, Plato und Aristoteles, nahezu vollständig auf uns gekommen sind, und aus der späteren Zeit die Schriften Ciceros, Senekas, Plutarchs, der wichtigsten Neuplatoniker und Kirchenväter. Für die fehlenden Partien besitzen wir immerhin eine Art sekundärer Quellen in den, freilich meist erst aus nachchristlicher Zeit stammenden, literarhistorischen Berichten, über die noch einiges unten in der Einleitung zur Geschichte der alten Philosophie gesagt werden soll.

Die einzige Sammlung von Hauptwerken der Philosophie, die wir bisher in Deutschland besitzen, bildet die von v. Kirchmann begründete, dann in den Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig übergegangene *Philosophische Bibliothek*. Sie enthält die sämtlichen philosophischen Schriften von *Descartes*, *Spinoza* und *Kant*; die Hauptwerke von *Aristoteles*, *Bacon*, *Berkeley*, *Bruno*, *Cicero*, *Comte*, *Condillac*, *Grotius*, *Hume*, *Julian Apostata*, *La Mettrie*, *Leibniz*, *Locke*, *Macchiavelli*, *Scotus Eriugena*,

Shaftesbury; einzelne von *Fichte, Hegel, Plato, Schelling, Schleiermacher, Sextus Empiricus* — die fremdsprachlichen in deutscher Übersetzung — und wird noch weiter vervollständigt werden, bezw. in zeitgemäßer Neuauflage erscheinen (vgl. unter der Literatur zu den einzelnen Philosophen).

Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist eine noch ziemlich junge Wissenschaft. Die ältesten historischen Darstellungen derselben (wie die des Engländers Stanley, London 1655 oder des Deutschen Brucker, 1731 bis 1737 und 1742 bis 1744) sind heute für uns völlig wertlos. Ein systematisches Interesse für sie erwacht erst mit der großen Erneuerung der Philosophie durch Kant. Indessen sind die Darstellungen aus dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts (von Tiedemann, Buhle, Tennemann, Fries u. a.) jetzt teils veraltet, teils leiden sie, wie namentlich die geistvollen Vorlesungen von Hegel (Bd. XIII—XV der S. W., Berlin 1833—36), unter der Konstruktionssucht ihrer Verfasser. In Frankreich machte sich in den 40er Jahren namentlich Victor Cousin und seine Schule um die Durchforschung der Geschichte der Philosophie verdient. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden die Gesamtdarstellungen derselben immer häufiger; die Bibliographie in Bd. I, § 4 des gleich zu erwähnenden Werkes von Ueberweg-Heinze zählt in ihrer neuesten Auflage nicht weniger als 52 seit diesem Zeitraum auf. Indem wir auf diese Bibliographie verweisen, heben wir an dieser Stelle nur die wichtigsten und förderlichsten hervor:

F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie (4 Bände), seit Ueberwegs Tod (1871) fortgeführt und bedeutend erweitert von *Prof. M. Heinze*-Leipzig, nach dessen Tode (1909) von *Praechter* u. a., jetzt in 9. bezw. 10. Auflage vorliegend; zwar trocken, aber als reichhaltige Stoffsammlung und Nachschlagebuch (mit ausführlicher Bibliographie) für den Fachmann unentbehrlich.

W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. 1910; mehr eine Geschichte der Probleme, scharf, geistvoll, eigenartig, dem Fortgeschritteneren sehr zu empfehlen.

Von älteren Darstellungen heute noch brauchbar:

J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bände, 1866 (in 4. Aufl. von *Benno Erdmann,* 1896), namentlich für das Mittelalter und die Zeit von 1830—1860.

E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1894), scharfsinnig, aber maßlos subjektiv und gehässig.

Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (3. Aufl. 1889) einseitig konfessionell (katholisch).

Lewes (englisch, letzte Aufl. 1880), lediglich biographisch, außerdem tendenziös und unhistorisch.

Dazu ist neuerdings (1909) noch ein Sammelwerk (Bd. I, 5 der Teubnerschen *Kultur der Gegenwart*) gekommen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie* von Wundt, Oldenberg, Goldziher, H. v. Arnim, Bäumker, Windelband, auf deren Einzelbeiträge wir noch bei einzelnen Abschnitten unseres Buches verweisen werden.

Neben diesen Gesamtdarstellungen seien noch einige hervorragende Werke über einzelne philosophische Richtungen oder Disziplinen erwähnt:

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1. Aufl. 1866, 8. Aufl. (mit Einleitung und kritischem Nachtrag von *H. Cohen*) 1908; seit 1905 auch bei Reclam, ed. O. A. Ellissen.

Theob. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2 Bände, 1881, 1886 (der 3., die moderne Ethik behandelnde Band steht noch aus).

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, 2 Bände 1880, 1884 (bis Thomas von Aquino).

K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde., 1855—70 (bis zur Renaissance).

K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis zu Newton, 2 Bände, 1889—90.

R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde., 1904, 1908.

Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., 1899 f.

Ludw. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, 2. Aufl. 1903.

R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 8. Aufl., Leipzig 1909.

Eine Reihe guter populärer Monographien gibt die Sammlung: *Frommanns Klassiker der Philosophie* (hrsg. von *R. Falckenberg*); bis jetzt erschienen: Fechner, Hobbes, Kierkegaard, Rousseau, Spencer, Nietzsche, Kant, Aristoteles, Platon, Schopenhauer, Carlyle, Lotze, Wundt, Mill, Goethe, die Stoa, Feuerbach, Lessing, Descartes, Hartmann.

Ganz der philosophiegeschichtlichen Forschung widmet sich das seit 1888 in Berlin erscheinende *Archiv für Ge-*

schichte der Philosophie (herausg. von *L. Stein* u. a.); außerdem finden sich zahlreiche Beiträge in den übrigen deutschen und ausländischen Fachzeitschriften. Die vollständigste Bibliographie, die überhaupt erreichbar ist, gab von 1895—1900 *P. Natorp* als Beilage zu dem von ihm, jetzt ebenfalls von *L. Stein* herausgegebenen *Archiv für systematische Philosophie.* Reichhaltiges Material enthält auch *R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* 3 Bde. (über 2000 Seiten), 1910. Gegenwärtig wird von *Arnold Ruge* unter dem Titel *Die Philosophie der Gegenwart* ein Jahrbuch vorbereitet, das die gesamte jährlich erscheinende wissenschaftlich-philosophische Literatur systematisch zusammenstellen wird. Durch Selbstanzeigen und Verweise auf die in der Fachpresse erschienenen Besprechungen wird jede Arbeit genauer bezeichnet und charakterisiert.

Was die Einteilung des Stoffes betrifft, folgen wir der Einfachheit halber der alten Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Die Philosophie des Altertums teilen wir in vier größere Abschnitte oder Perioden: I. die vorzugsweise kosmologische (von Thales bis Demokrit); II. die vorherrschend anthropologische (Sophisten, Sokrates, Sokratiker); III. die systematische Periode oder die klassische Philosophie der Griechen (Plato, Aristoteles); IV. die hellenistisch-römische oder die nachklassische Philosophie und als deren Anhang: die neuplatonische Theosophie.

Die Hauptabschnitte der christlichen Philosophie des Mittelalters bilden: I. die Patristik oder Philosophie der Kirchenväter; II. die Scholastik und Mystik.

Die Philosophie der Neuzeit endlich zerfällt in: 1. die Philosophie der Übergangszeit (15. und 16. Jahrhundert); II. die Zeit der großen metaphysischen Systeme (17. Jahrhundert); III. die Philosophie der Aufklärung (18. Jahrhundert); IV. die Neubegründung der Philosophie durch Kant; V. die großen nachkantischen Systeme (1. Hälfte des 19. Jahrhunderts); VI. die Philosophie der Gegenwart (seit etwa 1840).

Ehe wir uns der Geschichte der griechischen Philosophie zuwenden, werfen wir einen kurzen Blick auf die sogenannte „orientalische Philosophie", unter Angabe der Gründe, weshalb wir sie nicht in den Kreis unserer

näheren Betrachtung ziehen, und erwähnen sodann die wichtigsten Hilfsmittel zur Geschichte der antiken Philosophie.

3. Verhältnis der orientalischen Völker zur Philosophie.

Der beste deutsche Kenner der indischen Philosophie ist Paul Deussen-Kiel, der in den bisher erschienenen drei ersten Bänden seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen (1894 u. ff.) die Philosophie der Inder mit eindringender Sachkenntnis geschildert hat. Die beiden ersten Abteilungen sind 1906 bezw. 1907 in 2. Auflage erschienen; der 3. Band (1908) gibt auch einen knappen Überblick über die buddhistische und chinesisch-japanische Philosophie. Vgl. auch in dem § 2 erwähnten Sammelwerk Allgemeine Geschichte der Philosophie die Abschnitte von H. Oldenberg (Indien), W. Grube (China), Inouye (Japan). Ferner H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde, 5. Aufl. 1906. — Ein großartiges Quellen-Sammelwerk sind die von M. Müller herausgegebenen „Heiligen Bücher des Ostens“ (Sacred Books of the East, Oxford, seit 1879; 1900 auf 48 Lexikon-Bände angewachsen). Zur Einführung in die chinesische Philosophie dient am besten die auf 10 Bände bemessene Sammlung: Die Religion und Philosophie Chinas übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm (deutschem Pfarrer in Tsingtau), deren erster, enthaltend Kungfutses „Gespräche“, soeben bei E. Diederichs (Jena) erschienen ist. Weitere Einzelliteratur s. unten.

Die Geschichte der Philosophie ist weder Religions- noch Sittengeschichte, die Philosophie selbst besteht weder in theologischer Spekulation noch in praktischer Sittenlehre. Von einer orientalischen „Philosophie“ kann man unter solchen Voraussetzungen nur in bedingtem Sinne reden. Der Hauptgrund aber, weshalb wir mit fast sämtlichen[1]) Darstellungen der allgemeinen Geschichte der Philosophie von einem näheren Eingehen Abstand nehmen, ist der, daß sie zu dem gesamten europäischen Denken in zu entfernter Beziehung steht. Denn die älteren Hypothesen, die einen solchen direkten Zusammenhang behaupteten (s. unten S. 14), sind heute allgemein aufgegeben. Dazu kommt, daß die einzige unter ihnen, die einen wirklich philosophischen Charakter trägt, die tiefsinnige Spekulation der Inder, viel zu umfang-

---

[1]) Abgesehen von der oben erwähnten *Allgemeinen Geschichte der Philosophie*, gibt nur *Baumann, Geschichte der Philosophie* (1890) als Anhang zur Philosophie des Altertums eine 16 Seiten lange Übersicht; *Ueberweg-Heinze* widmet ihr einen kurzen, wesentlich bibliographischen Paragraphen (§ 6).

reich ist, um Nichtspezialisten eine auf selbständigem Quellenstudium beruhende Darstellung zu gestatten.

1. Die allerdings zum Teil spekulative Götterlehre der Ägypter kann unmöglich als Philosophie in unserem Sinne gelten, ebensowenig die religiösen Vorstellungen der alten Assyrer und Babylonier. Auch die von Zarathustra (Zoroaster) reformierte altpersische Religion enthält, außer ihrem allgemeinen dualistischen Prinzip eines Reiches des Lichts (des Guten) und der Finsternis (des Bösen), das uns bei den Manichäern (§ 52) wieder begegnen wird, keine Elemente philosophischer Art. Ebenso zeigt das Volk der Hebräer wenig philosophische Anlagen.

2. Die sogenannte chinesische Philosophie ist in ihrem Hauptvertreter Kung-tse d. h. Meister Kung (von den Jesuiten latinisiert in Konfuzius, um 500 v. Chr.) wesentlich praktische Sitten- und Staatslehre, die moralisch auf bemerkenswerter Höhe steht („Liebet euch untereinander", „Vergeltet Gutes mit Gutem und Übles mit — Gerechtigkeit", „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue anderen nicht"), dagegen einer theoretischen Grundlage fast völlig entbehrt zu haben scheint. Nur einmal wird folgende Stufenleiter aufgestellt: Das Wissen vervollkommnen besteht darin, die Dinge zu untersuchen; sind die Dinge untersucht, dann ist das Wissen vollkommen; ist das Wissen vollkommen, dann erst ist das Denken wahrhaftig; ist das Denken wahrhaftig, dann erst ist das Herz lauter usw. — die Persönlichkeit ausgebildet — das Hauswesen ein geregeltes — das Staatswesen ein geordnetes. Die Kardinaltugenden sind: Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Treue, das Grundprinzip das der richtigen Mitte. Besonders stark betont wird das Gebot der Kindespflicht. Für metaphysische Fragen zeigt Kung kein Verständnis; Religion ist ihm gleichbedeutend mit den altüberlieferten Satzungen und Gebräuchen, wie er denn einmal offenherzig von sich selber bekennt: „Ich bin ein Überlieferer, kein Schöpfer." In alledem ist er der Typus des Chinesen. Daher auch sein bis heute dauernder ungeheurer Einfluß; nicht weniger als 1500 Tempel sind ihm geweiht. (Weiteres s. bei *von der Gabelentz, Confucius und seine Lehre,* Leipzig 1888.) Die Lehre des „Meister Kung" wurde zwei Jahrhunderte später von Meng-tse (Mencius) weiter gebildet und philosophisch vertieft. Über ihn, dessen Sittensprüche einen edeln Sinn und aufmerksame Menschen-

beobachtung verraten, vgl. die Monographie von *F. Faber* (Elberfeld 1877).

Eine weit tiefsinnigere Natur als Konfuzius war sein älterer Zeitgenosse Lao-tse, der an den Anfang der Dinge einen namenlosen Urgrund (Tao) setzt, aus dem der Vater des Alls und aller Kräfte und Tugenden hervorgeht. Selbst unerforschlich, unkörperlich und Maß aller Maße, schreibt es, als die vernünftige Ordnung der Dinge, dem Handeln des Menschen den Weg vor. Zu ihm soll der Weise emporstreben, durch Loslösung von allem Sinnlichen und mystisches Sich-Insichselbst-Zurückziehen. (Eine gute Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von *Victor von Strauß*, Leipzig 1870).

Wohl hatte der hochsinnige Weise einzelne begeisterte Nachfolger und Fortbildner, indes scheint der weltfremde „Taoismus" im Volke doch nie tiefere Wurzeln geschlagen zu haben, im Gegensatz zu dem recht auf das praktische Wesen des Chinesen berechneten Konfuzianismus. Eine neue Blüte erlebte die chinesische Philosophie im 11. und 12. nachchristlichen Jahrhundert, indem Tschou-tse und Tschu-hi der Lehre des Konfuzius eine metaphysisch-naturphilosophische Grundlage zu geben suchten. Dieser Neukonfuzianismus besitzt noch heute in den höheren Kreisen Chinas das Übergewicht über den Taoismus und den im ersten nachchristlichen Jahrhundert aus Indien eingeführten Buddhismus und hat sich auch nach Japan verbreitet, wo er sowohl die alte, nationale Schinto-Religion als auch den seit dem 6. Jahrhundert n. Chr. von China her eingedrungenen, aber altersschwach gewordenen Buddhismus zurückdrängte. Seitdem befindet sich die „Philosophie" der Chinesen anscheinend im Zustande dauernder Stagnation: anstatt neuen Schaffens Auswendiglernen der „klassischen" Schriften und zahllose Kommentare zu den letzteren.

3. Weit mehr spekulativen Gehalt als das chinesische weist das indische Denken auf, dem man in Europa seit den letzten sechs Jahrzehnten ein immer tiefer eindringendes Studium gewidmet hat, und das von einzelnen dieser Forscher, wie den Deutschen Max Müller (in Oxford †) und Paul Deussen (in Kiel), den höchsten Erzeugnissen abendländischer Philosophie an die Seite gestellt wird. Wir müssen uns begnügen, die Hauptsache hervorzuheben. Den Mittelpunkt des gesamten indischen Philosophierens, in seinen verschiedenen Systemen, bildet die Lehre vom Brahman, dem alle Welten hervor-

bringenden, tragenden und in sich zurückschlingenden, über alle Endlichkeit erhabenen All-Einen, und die vom Atman, dem eigenen Selbst oder der menschlichen Seele. Die Einheit beider, dadurch daß die Seele erkennt: *Tat twam asi* (= das bist du), verkünden in schwungvoller Dichtersprache die altindischen Upanishads (d. i. Geheimlehre des Veda oder „heiligen Wissens")[1]). Indem unsere Seele in diesem Gedanken Ruhe findet, stößt sie die ganze Sinnenwelt als wertlos und leidvoll von sich. Aber da der Mensch sich doch nun einmal seiner eigenen Beschränktheit wie auch der Vielheit der Sinnendinge beständig bewußt bleibt, so mußte in der Fortentwicklung des indischen Denkens ein innerer Widerspruch entstehen. Ihn suchte die *Sankhya*-Philosophie zu lösen, indem sie die Wirklichkeit der Welt und der Einzelseele bejahte, sowie den Gegensatz von Natur und Geist zugab. Dem *Vedanta*-System dagegen ist, ähnlich wie später den griechischen Eleaten (s. § 6), Welt und Einzelseele bloßer Schein und Zaubertrug (der „Schleier der Maya"). Wahrheit liegt nur im Brahman, der „Zweitlosigkeit", wie sie der heilige Veda lehrt. Denn „nur durch die Offenbarung kann man dies übertiefe höchste Brahman erkennen, nicht durch eigenes Nachdenken" (also theologische Spekulation, nicht Philosophie!). Nur für das niedere Wissen existiert eine Vielheit von Seelen, die, durch ihre eigene Schuld in die Welt der Körperlichkeit getreten, in dieser mancherlei Formen durchwandeln. Für das höhere Wissen gibt es nur das eine, ungeteilte Brahman, das zugleich Sein und Denken und mit meinem eigenen Selbst identisch ist. Andere Systeme betonen mehr logische oder naturphilosophische Gesichtspunkte. Das von Carvaka predigt sogar krassen Materialismus, Verachtung aller Religion als Priestertrugs und, als höchstes Ziel des Menschen, den sinnlichen Genuß; freilich ist die Carvakalehre nicht spezifisch indisch mehr zu nennen. — Für eingehendere Studien verweisen wir auf das zu Anfang des § genannte dreibändige Werk Deussens, ferner auf *Deussen, Das System des Vedanta*, 2. Aufl., 1906, außerdem auf die Werke von: *v. Schröder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung*, 1887, sowie *Max Müller* (in deutscher Übersetzung): *Physische Religion*, Leipzig 1892;

---

[1]) Eine Auswahl derselben in vortrefflicher deutscher Übertragung gibt Deussen in seinem Buche: *Die Geheimlehre des Veda*. Leipzig. 2. Auflage. 1907.

Anthropologische Religion, 1894, und besonders: *Theosophie oder psychologische Religion*, 1895.

Der gleichfalls auf indischem Boden erwachsene, aber später durch Verfolgungen von dort (nach Hinterindien, China, Japan, Tibet, Ceylon) verdrängte Buddhismus teilt mit der Spekulation der Brahminen den pessimistisch-mystischen Grundzug, ist aber wesentlich religiös, praktische Heilslehre. Die von hohem sittlichem Idealismus erfüllte, aber auch zu passivem Quietismus, Unterdrückung auch der gesunden Sinnlichkeit und mönchischer Weltflucht neigende Lehre des indischen Königssohnes dringt neuerdings sogar in Europa vor. Es existiert sogar eine deutsche „Monatsschrift für den Buddhismus", *Der Buddhist*, „Publikationsorgan des buddhistischen Missionsvereins".

4. Selbständigkeit der griechischen Philosophie. Quellen und Hilfsmittel zu ihrer Geschichte.

Gerade diejenigen Völker also, die den Griechen am nächsten wohnten und mit ihnen in Handelsbeziehungen standen, die Ägypter, Phönizier, Babylonier haben sich nicht zu einer Philosophie erhoben, die von ihren religiösen d. i. mythologischen Vorstellungen unabhängig gewesen wäre. Es ist daher Torheit, den Ursprung der griechischen Philosophie im Orient zu suchen. Ein solches Bestreben ist auch bei den Griechen selbst während ihrer Blütezeit nie hervorgetreten; erst in den Zeiten des Verfalls, insbesondere des Neuplatonismus (s. Kap. 14 u. 15), suchte man den eigenen, mit morgenländischen Lehren vermischten Philosophemen größeres Ansehen zu geben, indem man sie als Erzeugnisse uralter Weisheit des Morgenlandes darstellte. Wir würden daher von diesen Versuchen keine Notiz zu nehmen brauchen, wenn sie nicht vor einem halben Jahrhundert durch zwei deutsche Gelehrte, Gladisch und Röth, erneuert worden wären, von dem letzteren in seiner *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, 1846—1858, von dem ersteren in einer Reihe von Einzelabhandlungen, deren charakteristische Titel wir hierher setzen: 1. *Pythagoreer und die Schinesen* (1841), 2. *Die Eleaten und die Indier* (1844), 3. *Empedokles und die Ägypter* (1858), 4. *Herakleitos und Zoroaster* (1859), 5. *Anaxagoras und die Israeliten* (1864). Gewisse tatsächlich vorhandene Ähnlichkeiten übertreibend, konstruiert Gladisch also ein ganzes System von Abhängigkeiten.

Im Gegensatz dazu wird die folgende Darstellung erweisen, daß die griechische Philosophie in ganz natürlicher Weise aus den Daseinsformen des griechischen Volkstums hervorgewachsen ist, womit natürlich nicht geleugnet werden soll, daß die Griechen in Mathematik und Astronomie, Mythos und Kunst ihren orientalischen Nachbarn manches verdanken.

Ehe wir zu dieser Darstellung übergehen, seien die wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zur Geschichte der griechischen Philosophie erwähnt. Von den unmittelbaren Quellen und ihrer großen Lückenhaftigkeit ist schon oben (unter 2.) gesprochen worden. Hier nur das Hauptsächlichste von den Quellen zweiten Ranges, den Berichterstattern. Selbstverständlich ist, trotz ihrer naturgemäßen Subjektivität, schon die Charakterisierung philosophischer Richtungen durch Plato von großem Wert, weniger (vgl. § 19) die durch Xenophon. Die erste planmäßige, wenn auch durch seinen eigenen philosophischen Standpunkt stark beeinflußte Darstellung der Prinzipien seiner Vorgänger gab jedoch erst Aristoteles im ersten Buche seiner Metaphysik (c. 3—30). Seine Schule, die peripatetische, zeichnete sich durch zahlreiche Arbeiten ähnlicher Art aus, von denen jedoch nur eine (über Xenophanes, Zeno und Gorgias) und ein Abschnitt von Theophrasts Geschichte der naturphilosophischen Ansichten erhalten sind. Auch von der reichen doxographischen Literatur der Alexandriner besitzen wir nur noch Exzerpte Späterer. Aus nachchristlicher Zeit stammen die (fälschlich) unter Plutarchs Namen gehenden sogenannten *Placita philosophorum* (150 n. Chr.), sowie die Auszüge des Stobäus (um 500 n. Chr., gute Ausgabe von Wachsmuth, 1884). Das ausführlichste, aber auch unkritischste Werk sind des Laertius Diogenes (um 240 n. Chr.) 10 Bücher *Über Leben und Lehren berühmter Philosophen.* Vieles findet sich außerdem bei den Römern Cicero, Lukrez, Seneka, bei den Griechen Plutarch, Galen und namentlich Sextus Empirikus, bei mehreren Neuplatonikern und Kirchenvätern und bei den Kommentatoren des Aristoteles, besonders Simplicius.

Die vollständigste bisherige Sammlung, die freilich kritische Genauigkeit vermissen läßt, bietet *Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum.* 3 Bde. 1860, 1867, 1881. Die griechischen Doxographen hat *H. Diels (Doxographi Graeci,* 1879) herausgegeben, ebenso die vorzügliche Sammlung: *Die Vorsokratiker,* griechisch und deutsch 1903, 2. Aufl.

1. Bd. 1906, 2. Bd. 1907 und 1910. Brauchbare Auszüge aus den Quellen gibt die *Historia philosophiae Graeco-Romanae* von *Ritter* und *Preller,* 8. Aufl. ed. *Wellmann,* Gotha 1898.

Von philosophiegeschichtlichen Werken außer den S. 7f. genannten, von denen die 10. Auflage (1909) des I. Bandes von *Ueberweg-Heinze* durch den neuen Herausgeber *Karl Praechter* wesentlich gewonnen hat, heben wir als die bedeutendsten hervor:

Chr. A. Brandis, Handbuch der griechisch-römischen Philosophie, 3 Teile, 1835—1866, daneben die kürzere *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie etc.,* 1862—1864.

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1. Aufl. 1844—1852, jetzt in 3., 4. und zum Teil in 5. Aufl.; daneben der kurze *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie* (317 S.), 9. Aufl. 1908.

W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. 1894.

Ein Gesamtgemälde der griechischen Philosophie gibt das geistvolle, freilich stark subjektiv gefärbte Werk von *Th. Gomperz, Griechische Denker.* Bd. I (Vorsokratik) 1896, 2. Aufl. 1902, Bd. II (Sokrates, Sokratiker, Plato) 1903, Bd. III (Aristoteles und seine Nachfolger) 1909.

Anregend durch Mitphilosophieren der Verfasser: *E. Kühnemann, Grundlehren der Philosophie,* Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon, 1899. *Kinkel, Geschichte der Philosophie,* Bd. I u. II (bis Plato inkl.) 1906, 1908.

Auch auf *Th. Ziegler, Ethik der Griechen und Römer,* (1881), *Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen* (Berlin 1881), *R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus,* 2 Bde. (1893 und 1901), und *Krische, Die theologischen Lehren der griechischen Denker* (Göttingen 1840) sei hingewiesen. Eigenartig, wenn auch nicht ausgereift das Werk eines geborenen Griechen (Privatdozent in Zürich): *Abr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände,* 2 Bde. 1900.

Die zuverlässigste und reichhaltigste Bibliographie gibt Praechter in der oben genannten neuesten Auflage von Ueberweg-Heinze, Bd. I, in einem besonderen Anhang von 130 Seiten.

Die Philosophie

des

Altertums.



Die Philosophie des Altertums.

§ 1. Ursprung der griechischen Philosophie.

Mit der Vorstellung griechischer Kunst und Wissenschaft pflegt sich der Gedanke an den allen Musen geweihten Boden Attikas zu verbinden. Zu der Zeit indes, wo wissenschaftliches Streben, d. h. Streben nach dem Wissen um seiner selbst willen unter dem Hellenenvolke zuerst erwacht, um 600 vor Christi Geburt, waren die Kolonien dem Mutterlande an geistiger wie materieller Kultur noch durchaus überlegen. Die Wiege der Philosophie, die, wie wir sahen, zunächst identisch ist mit Wissenschaft überhaupt, hat nicht auf alt-, sondern auf neuhellenischem Boden, in Kleinasien, Unteritalien und Thrakien gestanden. Innerhalb der genannten drei Kolonialgebiete aber war die Westküste Kleinasiens und hier wieder die von dem regsamen ionischen Stamme besiedelte Mitte den anderen in der Entwicklung weit voraus. Hier war ein weitblickender Kaufmannssinn zu Hause, der mit kühnem Unternehmungsgeist, hinwegschreitend über den engen Gesichtskreis des Kleinstädters, in die Fremde zog und alle Küsten des Mittelmeeres mit neuen Pflanzstädten oder doch Handelsniederlassungen bedeckte, nachdem schon längst das Ägeische Inselmeer zu einer griechischen Binnensee geworden war. In den Städten Ioniens häuften sich die Erzeugnisse dreier Erdteile; mit dem wachsenden Wohlstande wich auch die im Mutterlande noch fortdauernde altväterische Rauheit der Sitten, was freilich manche sittliche Schäden zur Folge hatte, aber doch auch durch künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen dem Leben einen höheren Inhalt zu verleihen geeignet war.

Es ist kein Zufall, daß neben der äußeren Behaglichkeit des Lebens und einem Reichtum, der sich teilweise zu orientalischer Pracht und Üppigkeit steigerte, auch die griechische Kunst hier ihre Geburtsstätte und erste Heimat fand. Bereits um 590 wird der Bau des groß-

artigen Artemistempels zu Ephesus begonnen. Und auf dem Boden, wo schon Homers Gesänge entstanden und zuerst erklungen waren, in den Insel- und Küstenstädten der kleinasiatischen Griechen, findet nun auch die individuellere Lyrik ihre ersten Vertreter: Kallinos von Ephesos, Archilochos von Paros, Mimnermos von Kolophon, Sappho und Anakreon. Uns interessiert hier nur deren gnomischer Zweig, die Spruchweisheit. In diesen Sittensprüchen oder kurzen Gedichten elegischen Versmaßes kommt nicht nur das individuelle Gefühl, sondern auch die ethische Reflexion zum erstenmal zu offenem Ausdruck. Als Meister der letzteren gelten der Überlieferung die „sieben Weisen", von denen jedoch nur vier (Thales, Bias, Pittakos und Solon) überall gleichmäßig erwähnt werden; nur von Solon ist noch manches erhalten. Ihr Erkenntnisstreben ist durch das bekannte: „Erkenne dich selbst!" gekennzeichnet; der hauptsächlichste Inhalt ihrer Moral liegt in der echt-griechischen Betonung des Maßhaltens („Nichts zuviel!").

Auch in politischer und sozialer Beziehung erfuhren die alten Verhältnisse eine Veränderung, die wir hier nur kurz andeuten können. Die alten vornehmen Geschlechter erscheinen zurückgedrängt, durch Demokratie oder Tyrannis auch hier die individuelle Kraft zu freierer Entfaltung gekommen. In der eben erwähnten Gnomendichtung spielen die politischen Parteikämpfe eine wichtige Rolle. Die ersten Philosophen, die genannt werden, sind zum Teil die Gesetzgeber ihrer Staaten gewesen.

Ferner war in den Kolonien am frühesten der für den Anfang des griechischen Philosophierens geradezu entscheidende Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften ermöglicht. Durch ihre Handelsbeziehungen zu den alten Kulturvölkern des Morgenlandes war den Koloniegriechen um das Jahr 600 bereits ein reicher Schatz des Wissens zugeflossen. Wir dürfen annehmen, daß sie in Astronomie, Arithmetik und Geometrie den Chaldäern, Phöniziern und Ägyptern vieles verdankten. Ihre geographischen Kenntnisse hatten infolge ihrer weit ausgedehnten Seefahrten und Landreisen schon einen verhältnismäßig hohen Grad erreicht; und in der Geschichtsschreibung begann an Stelle der früheren Fabeleien die nüchternere Arbeit der Logographen zu treten. Wie es mit der Entlehnung einzelner Kenntnisse aus dem Orient beschaffen gewesen, ist eine Frage, die den Philosophiehistoriker weniger interessiert. Wichtig dagegen ist es,

festzuhalten, daß die ersten Philosophen, wie wir sehen werden, zugleich Männer der positiven Wissenschaft gewesen sind.

Für die Richtung endlich, in der sich die erste Problemstellung der griechischen Philosophie bewegt, wie für den Gegenstand ihrer Forschung, ist eine Veränderung des religiösen Denkens zu beachten, die sich um diese Zeit vollzieht und schon in der „Theogonie" des böotischen Lehrdichters Hesiod im Keime verborgen liegt: von der Theogonie des Mythos beginnt sich eine, freilich ebenfalls noch mythische, Kosmogonie loszuringen. Statt mit der heiteren Welt der olympischen Götter beschäftigen sich die sogenannten „Orphiker" — deren Ahnherr der sagenhafte thrakische Sänger Orpheus gewesen sein soll, und deren religiöse Richtung sich durch eine Mischung von Mystik und Ekstase kennzeichnet — mit der Herleitung alles Gewordenen aus seinem Urgrund, als welchen sie irgendein Unentwickeltes: die Nacht, das Chaos, den Himmel oder den Ozean betrachten, während eine andere, etwas jüngere Richtung, als deren Haupt Pherekydes von Syros (um 550), einer der ersten griechischen Prosaisten, genannt wird, den ordnenden Zeus, allerdings auch ihn zusammen mit Erde und Zeit, an den Anfang alles Gewordenen setzt.

Mit dieser kosmogonischen Richtung der altgriechischen „Theologen" (so nennt sie Aristoteles) hat die beginnende Wissenschaft den Gegenstand ihrer Forschung gemein. Auch sie fragt nach der Entstehung, nach dem Uranfang alles Gewordenen. Aber sie fragt und antwortet nicht mehr in der Form des Mythos, sondern in derjenigen des begrifflichen Denkens. Sie forscht nicht nach dem zeitlichen Uranfang und nach göttlichen Urwesen als seinen Trägern, sondern nach dem Stoff, der bei allem Wechsel der Dinge verharrt. Die erste Philosophie der Griechen ist Naturphilosophie[1]), ihr erster Begriff, die ἀρχή (der Uranfang), im Grunde ein chemischer: der Urstoff.

---

[1]) So wenigstens nach der bisherigen, schon vom Altertum überlieferten Anschauung. Da uns nur wenige Bruchstücke aus ihren Schriften erhalten geblieben sind, ist es freilich ebensogut möglich, daß sich diese „Vorsokratiker" bereits in erheblichem Maße mit den Fragen der Lebensführung und der Politik beschäftigt haben, wie z. B. Eleutheropulos meint. Von Heraklit (§ 5), Empedokles (§ 7) und gar Pythagoras (§ 3) ist es sogar gewiß.

Erste, vorzugsweise kosmologische Periode der griechischen Philosophie.

Kapitel I.

Anfänge der Reflexion über den Kosmos.

§ 2. Die milesische Naturphilosophie. Der Urstoff.

Spezialliteratur: H. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin 1821. — R. Seydel, Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus. Leipzig 1860. — P. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle. Paris 1887.

Die älteste und mächtigste der ionischen Städte war das infolge seiner bevorzugten Lage zu außerordentlichem Reichtum gediehene Milet, die Mutterstadt von nicht weniger als 80 Kolonien. Hier blühte, neben Seehandel und Industrie und durch sie angeregt, auch die wissenschaftliche Forschung durch mehrere Generationen, bis die Besiegung und Zerstörung der Stadt durch die Perser ihr ein Ende machte. Von diesen ältesten Naturphilosophen hat die Überlieferung nur drei Namen aufbewahrt: Thales, Anaximandros und Anaximenes.

1. Thales.

Noch halb im Dunkel der Sage schwebt die Gestalt dieses „Ahnherrn" der Philosophie, wie ihn Aristoteles nennt. Nur weniges Sichere ist uns über Leben und Lehre des außerordentlichen Mannes überliefert. Ein Zeitgenosse von Krösus und Solon, lebte er zwischen 624 und 545. Aus einer vornehmen, ihren Ursprung auf Kadmus zurückleitenden milesischen Familie stammend, erwarb er sich auch politische Verdienste um seine Vaterstadt. Seine Kenntnisse in der Geometrie, Astronomie

und Naturwissenschaft überhaupt, die er auf Handelsreisen nach Phönizien und Ägypten erwarb oder doch vermehrte, werden von den Alten gerühmt. So soll er den ägyptischen Priestern ein Mittel zur Messung ihrer Pyramiden angegeben, einen Distanzmesser konstruiert, den Himmel als Hohlkugel erkannt, vor allem aber eine Sonnenfinsternis — höchstwahrscheinlich die des Jahres 585 — vorausgesagt haben. Jedenfalls liegt der Zusammenhang der Philosophie mit den positiven Wissenschaften bei ihm klar zutage.

Was ihn aber zum ersten Philosophen stempelt, ist die nicht mehr mythologische, sondern wissenschaftliche Tendenz seiner Erklärung der Weltentstehung. Aristoteles (*Metaphysik I, 3*) bezeichnet ihn ausdrücklich als den Begründer derjenigen Philosophie, welche allein die Materie als den Urgrund (ἀρχή) der Dinge aufstellte. Einen solchen Urstoff fand Thales im Wasser: sei es, daß die alte Theogonie mit ihrem Urvater Okeanos oder (was wahrscheinlicher) als Lebenselement seiner Heimat — in Milet gab es eine besondere städtische Partei der „Immerschiffer" (ἀειναῦται), die sogar ihre Beratungen zu Schiffe abhielten — ihm diese Wahl nahe legte; wir kennen seine Begründung nicht mehr. Selbst Aristoteles stellt, da schon zu seiner Zeit nicht mehr und vielleicht überhaupt nie etwas Schriftliches von Thales vorhanden war, nur Vermutungen darüber auf: weil die Nahrung und der Same von Pflanzen und Tieren feucht seien, die Lebenswärme sich somit aus dem Feuchten entwickle; wozu wir wohl auch die unendliche Wandelbarkeit des flüssigen Elementes fügen dürfen.

Wenn Thales erklärte: der Kosmos sei „voll Dämonen", so wollte er mit diesem der polytheistischen Anschauungsweise seines Volkes entnommenen Ausdruck wohl keine außerhalb des Stoffes stehende, ihn bewegende göttliche Ursache, sondern nur die Belebung oder Beseelung des Stoffes selbst bezeichnen, des Magnets z. B., wenn er das Eisen anziehe. Die Kraft liegt im Stoff.

Dieser Hylozoismus (Stoffbelebung) — oder Hylopsychismus (Stoffbeseelung), wie man ihn neuerdings genannt hat — scheint allerdings noch ziemlich roh, stellt aber trotzdem gegenüber der bloß mythologischen Betrachtung der Natur einen ungeheueren, weil grundsätzlichen, Fortschritt dar. Innerhalb des damit beginnenden materialistischen Denkens über das Weltall vollzog dann einen weiteren Fortschritt Anaximander.

2. Anaximander.

Schleiermacher, Über Anaximandros. Berlin 1815 [S.W. III, 2, 171—296]. — Neuhäuser, Anaximander Milesius. Bonnae 1883. — P. Natorp, Über das Prinzip und die Kosmologie Anaximanders, Philos. Monatsh. XX, 367—398.

Anaximander, ein etwas jüngerer (610—547) Landsmann des Thales, ragte gleich diesem durch mathematische und astronomische, außerdem auch durch geographische Kenntnisse hervor. Er zuerst verfertigte eine metallene Erdtafel; auch soll er eine Himmelskugel verfertigt und den Gebrauch der Sonnenuhr in Griechenland eingeführt haben. Leider sind von seiner Schrift — der, wie allen Schriften der ersten Naturphilosophen, später der Titel „Über die Natur" (περὶ φύσεως) beigelegt wurde — nur wenige Zeilen und kein einziger vollständiger Satz auf uns gekommen.

Dennoch vermögen wir uns aus dem von Anaximanders Weltentstehungslehre Überlieferten schon ein etwas deutlicheres Bild zu machen. Der bedeutsame Fortschritt gegen Thales besteht darin, daß er nicht, wie dieser, ein bestimmtes sinnliches Element, sondern einen unbestimmten, gedachten Stoff als ἀρχή setzt. Der Urgrund aller Dinge ist für ihn das ἄπειρον, d. i. das Unendliche (oder Unbestimmte?), das dann weiter als unsterblich und unvergänglich, ungeworden und unerschöpflich, beschrieben wird. Ob er es als eine Mischung verschiedener bekannter Elemente betrachtet oder, was uns wahrscheinlicher dünkt, qualitativ ganz unbestimmt gelassen hat, ist eine auch heute noch umstrittene Frage. Aus diesem unbestimmten Urstoffe ließ Anaximander durch „Aussonderung" zuerst das Kalte und das Warme hervorgehen; aus ihnen bildete sich das Flüssige, aus dem letzteren durch Austrocknung die Erde, weiter die Luft und eine beide, wie der Baum die Borke, umgebende Feuerkugel. Aus dieser hätten sich durch Bersten und Ringbildung (Vorläufer der pythagoreischen Sphärentheorie, vgl. § 3) Sonne, Mond und Sterne losgelöst. Aus dem Urschlamm der walzenförmig gestalteten, von allen Punkten jenes Feuermeeres gleich weit entfernten Erde ließ unser Philosoph, wenn wir dem späten Berichte Plutarchs Glauben schenken dürfen, die ersten lebenden Wesen entstehen und sich in stufenartiger Folge allmählich weiter entwickeln. Zuerst entstanden fischartige, dann, bei zunehmender Austrocknung der Erde, aus diesen Land-

tiere; die Entwicklung des Menschen dauerte am längsten. Mit den einzelnen Stufen war zugleich eine Umwandlung der Lebensweise verbunden: wie man sieht, eine höchst interessante, wenn auch noch rohe Vorausnahme der modernen Deszendenztheorie.

Und die Zukunft des Weltalls? Darüber belehrt uns das einzige wörtlich erhaltene Fragment: „Woraus die Dinge entstanden sind, darein müssen sie auch wieder vergehen nach dem Schicksal; denn sie müssen Buße und Strafe zahlen für die Schuld (sc. ihres Daseins) nach der Ordnung der Zeit." Eine düstere, an uralte orientalische Vorstellungen gemahnende, religiös gefärbte Weltanschauung tritt uns hier entgegen. In ewigem Wechsel folgt sich eine unendliche Reihe entstehender und vergehender Welten.

So bietet Anaximander den ersten bestimmter überlieferten Versuch einer rein natürlichen, aus einem mechanischen Prinzip hergeleiteten Welterklärung. Denn, wenn er einmal von seinem Unendlichen den Ausdruck gebraucht, es „umfasse" und „lenke" alles, und es deshalb „göttlich" nennt, so haben wir nach dem sonst über ihn Überlieferten keinen Grund, daraus auf die Annahme eines von dem Weltstoff unterschiedenen göttlichen Geistes bei ihm zu schließen. Das war erst einer späteren Periode der griechischen Philosophie vorbehalten.

3. Anaximenes.

Auch er stammt aus Milet und ist etwa ein Menschenalter jünger als seine beiden Vorgänger; seine Lebenszeit fällt zwischen 588 und 524. Wenn Anaximenes wieder ein bestimmtes Element, die Luft, als Urstoff setzt, so bedeutet dies in gewisser Hinsicht allerdings einen Rückschritt hinter Anaximander. Indessen wurden doch mit der Wahl gerade dieses Elements die wesentlichsten Eigenschaften des anaximandrischen *ἄπειρον*, seine Unbegrenztheit und Beweglichkeit, berücksichtigt. Vielleicht ist Anaximenes durch die Beobachtung des Atems als Lebensursprungs zur Annahme seines Prinzips geführt worden. Wenigstens läßt der einzige aus seiner Schrift sicher erhaltene Satz das als möglich erscheinen: „Wie unsere Seele" — hier offenbar in ihrer Grundbedeutung (*ψυχή*) als animalisches Lebensprinzip gedacht — „Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umfaßt auch den ganzen Kosmos wehender Hauch und Luft". Daß sein Urstoff

wiewohl beseelt (vgl. oben Thales), im Grunde doch nur materiell zu denken ist, ergibt sich aus dem weiteren Entwicklungsprozeß, den der Philosoph ihn nehmen läßt. Durch Verdünnung geht aus ihm das Feuer, durch Verdichtung oder Zusammenziehung Wind, Wolken, Wasser und Erde hervor. Auch seine astronomischen Kenntnisse zeigen große Fortschritte. Er erkannte die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und unterschied die Planeten von den Fixsternen. Mit Anaximander nahm auch er einen ewigen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung an.

---

4. Als Nachzügler der milesischen Naturphilosophie, der „ionischen Physiologen", sind die im 5. Jahrhundert lebenden Denker Hippo und Idäus (von Himera) zu betrachten. Ersterer (von Aristoteles ziemlich geringschätzig behandelt) erklärte gleich Thales das Feuchte für den Urstoff alles Gewordenen, während der sonst ganz unbekannte Idäus sich dem Anaximenes angeschlossen haben soll. Über den gleichfalls durch die Milesier angeregten Diogenes von Apollonia s. Anhang zu § 8. Die weitere Ausbildung der griechischen Philosophie sollte zunächst auf einem anderen Schauplatz vor sich gehen und in einer anderen Richtung sich vollziehen.

§ 3. Die pythagoreische Zahlenlehre.

Die ausführlichste Monographie: Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, 2 Bände, Paris 1873. Eine kurze populäre Darstellung des „Pythagoras und der Pythagorassage" gibt Ed. Zeller, Vortr. u. Abhandl. I, 30—50. Vgl. auch Hankel, Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter, Leipzig 1874.

Während in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Ionier Kleinasiens bereits um ihre nationale Sonderexistenz mit den Persern zu ringen hatten, standen noch in der Vollkraft ihrer Macht und Kultur die hellenischen Pflanzstädte des Westens, die in blühendem Kranze die Gestade Unteritaliens und Siziliens umsäumten. Ein „Großgriechenland" im wahren Sinne des Wortes, mit reicherem Dasein als das Mutterland, war dort entstanden: gleichfalls in buntem Wetteifer der griechischen Stämme, nur daß die Dorier hier das Übergewicht besaßen. In eine dieser dorischen Städte wanderte zwischen 540 und 530 der Samier Pythagoras ein.

1. Pythagoras und seine Jünger.

Über Pythagoras und seine Schule mangelt es zwar keineswegs an Nachrichten, aber der echte Kern derselben ist dermaßen von späteren Entstellungen und Fabeleien überwuchert, daß es schwer hält, zumal da keine einzige Zeile von seiner Hand existiert, die Wahrheit herauszuschälen. Bei den Neupythagoreern des 3. und 4. Jahrhunderts nach Chr. ist aus dem religiösen Weisen schließlich ein Sohn Apollons, ein allmächtiger Wundertäter, ein allwissender Seher geworden. Die über ihn erzählten Geschichten erinnern lebhaft an die Heiligenlegenden des Mittelalters. Als geschichtlich gesichert ist etwa folgendes anzusehen:

Um 580 auf der Insel Samos geboren, wanderte Pythagoras, nachdem er sich durch Studium und auf Reisen einen reichen Wissensschatz erworben, den selbst sein Gegner Heraklit widerwillig anerkennt, in der Kraft seiner Mannesjahre, vielleicht um sich der Tyrannis des Polykrates zu entziehen, nach dem unteritalischen Kroton aus und gründete dort einen Verein oder Orden, der sich mit den Formen des damaligen Mysterienwesens umgab. Die religiöse Bewegung, die um diese Zeit durch die gesamte griechische Welt ging und die auf eine Wiedergeburt der Volksreligion abzielte, suchte er, indem er sie mit wissenschaftlichen Bestrebungen verquickte, auch in die höheren Schichten der Gesellschaft einzuführen. Die Geweihten verpflichteten sich zu einer ernsten sittlich-religiösen Lebensführung. Offenbar im Anschluß an dorische Stammesart, galten Mäßigkeit, Einfachheit, Abhärtung, Gesundheit des Leibes und der Seele, unbedingte Treue gegen Götter, Eltern, Freunde und Gesetz, sowie eine weitgehende Selbstbeherrschung und Unterordnung als die Haupttugenden des „pythagoreischen Lebens“. Tägliche Selbstprüfung war jedem Mitgliede auferlegt: Was tat ich? Worin fehlte ich? In theoretischer Beziehung war besonders Beschäftigung mit Musik und Mathematik vorgeschrieben. Vielleicht war die Entdeckung der Tonintervalle auf der gespannten Saite, die Pythagoras zugeschrieben wird, der erste Anlaß zu der mathematischen Spekulation, die dann alle Schranken der Besonnenheit durchbrach. Das religiöse Hauptdogma war die Lehre von der Seelenwanderung und der Vergeltung nach dem Tode.

Der Bund der Pythagoreer — ihr enger Freundes-

zusammenhang ist bekannt — gewann bald politische Bedeutung in ganz Unteritalien: er wurde der Mittelpunkt der aristokratischen Partei, die den volkstümlichen Bestrebungen mit rücksichtsloser Schroffheit entgegentrat. Es kam vielfach zu Reibereien mit den von dem Bunde Ausgeschlossenen, insbesondere der demokratischen Partei. Parteikämpfe dieser Art veranlaßten den greisen Pythagoras, noch in hohem Alter nach dem benachbarten Metapont auszuwandern, wo er um 500 gestorben sein soll. Noch längere Zeit behielten die Pythagoreer einen bedeutenden Einfluß in den Städten Großgriechenlands, bis um 440 (?) die Verbrennung des pythagoreischen Vereinshauses zu Kroton das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung derselben gab, infolge deren viele umkamen, andere nach Griechenland hinüberflüchteten, um dort nunmehr in rein theoretischer Weise des Meisters Lehren zu verbreiten. Als der bedeutendste dieser jüngeren, selbständigeren Pythagoreer, die nicht mehr so ängstlich auf des Meisters Worte schwuren (*αὐτός ἔφα!*), erscheint Philolaos, der sich mit Lysis in Theben niederließ. Seine Schüler waren die in Platos Phädo erwähnten Simmias und Kebes; Lysis wurde der Lehrer des jungen Epaminondas. Zu Platos Zeit erscheint übrigens wieder ein Pythagoreer (Archytas) an der Spitze des mächtigen Gemeinwesens von Tarent. Bald nach ihm scheint die pythagoreische Lehre ausgestorben zu sein, um erst ein halbes Jahrtausend später in neuem Gewande wieder zu erstehen (s. unten § 47).

2. Die pythagoreische Lehre.

Das Wenige, was wir von der pythagoreischen Lehre mit einiger Sicherheit wissen, ist uns nicht als Lehre des Meisters selbst, sondern erst durch die Fragmente des eben genannten Philolaos (herausgegeben und bearbeitet von Boeckh, Berlin 1819, ein Teil derselben ist unecht) überliefert. Einige Gelehrte (Brandis, Windelband) haben daher den Pythagoras selbst von der pythagoreischen Philosophie unterschieden und letztere erst an späterer Stelle, unmittelbar vor den Sophisten, abgehandelt; sie berufen sich dabei auch auf Aristoteles (*Metaphysik I, 5*), der in der Tat nur von den „sogenannten Pythagoreern" spricht. Da indessen über diese Differenz nichts Sicheres auszumachen ist, so behandeln wir die nach Pythagoras benannte Philosophie schon an

dieser Stelle, zumal da keine der folgenden Lehren mit voller Sicherheit von ihr berücksichtigt erscheint.

a) *Grundprinzip.* Die ἀρχή, das Grundprinzip der Pythagoreer, ist die Zahl: also nicht mehr ein sinnlicher Stoff, sondern ein Gedankending. Als Ausgangspunkt ihrer Zahlenspekulation haben wir uns mit Aristoteles ihre eifrige und ernste Beschäftigung mit Mathematik zu denken. „Sie beschäftigten sich zuerst mit der Mathematik, förderten sie, und, in ihr auferzogen, hielten sie die mathematischen Prinzipien (ἀρχάς) für die Prinzipien alles Seienden. . . . Und in den Zahlen die Eigenschaften und Gründe der Harmonie erblickend, da ihnen das andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur, so faßten sie die Elemente der Zahlen als die Elemente aller Dinge auf und das ganze Weltall als Harmonie und Zahl" (Aristot. a. a. O.). In dem Studium der Mathematik, vor allem des arithmetischen Teiles derselben, waren sie der unbedingten Gewißheit inne geworden, die dieser Wissenschaft eigen ist. „Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl, die Harmonie besitzt, in sich auf," sagt Philolaos, denn „Lug ist der Natur unversöhnlicher Feind, die Wahrheit aber eigen und angeboren dem Geschlechte der Zahl". „Ohne sie läßt sich nichts erfassen noch erkennen." Eine glänzende Bestätigung dieser mathematischen Gesetzlichkeit ergab sich ihnen bei ihren musikalischen und astronomischen Studien. Und so meinten sie denn, in den Zahlen seien die gesetzmäßigen Formen alles Geschehens enthalten, aus ihnen müsse sich die gesamte Welt der Erscheinungen erklären lassen.

b) *Durchführung des Prinzips.* So leiteten sie aus dem Gegensatz der geraden und ungeraden Zahlen einen solchen des Unbegrenzten und Begrenzenden ab. Letzteres Prinzip stellen die Ungeraden dar, da sie der Zweiteilung eine Grenze setzen. Dieser Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten nun gehe, so spannen sie allmählich ihre Lehre weiter aus, durch die ganze Natur hindurch. Denn „kenntnisspendend ist die Natur der Zahl und führend und belehrend über jegliches Zweifelhafte und Unbekannte. Denn niemandem wäre das Geringste von den Dingen weder an sich noch in ihren Verhältnissen zueinander offenbar, wenn nicht Zahl wäre und ihre Wesenheit. So aber macht sie, der Seele es anpassend, alles der Wahrnehmung erkennbar ... scheidend

jegliche Verhältnisse der Dinge, der unbegrenzten wie der begrenzenden[1]).“ Als Mittelglied zwischen der Zahl und der Natur galt ihnen das Symbol der Geometrie, das Winkelmaß (der *γνώμων*). — Aber nicht bloß in der Natur, auch auf allen menschlichen Gebieten, namentlich dem künstlerischen, waltet die Zahl. „So kannst du denn nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Worten die Natur der Zahl und ihre Kraft überall walten sehen, sowie auch in allen technischen Künsten und in der Musik.“ Eine Tafel von 10 Gegensätzen, die von einigen (wahrscheinlich jüngeren) Pythagoreern aufgestellt wurde, gibt einen Begriff davon, wie man sich die Parallelen zu jenem Urgegensatz dachte, wobei das Erstgenannte jedesmal als das Begrenzende, Bestimmende, mithin Vollkommenere galt.

1. Grenze — Unbegrenztes.
2. Ungerades — Gerades (von Zahlen).
3. Eines — Vielheit.
4. Rechtes — Linkes.
5. Männliches — Weibliches.
6. Ruhendes — Bewegtes.
7. Geradliniges — Krummes.
8. Licht — Finsternis.
9. Gutes — Böses.
10. Quadrat — Rechteck.[2])

Aus solchen Gegensätzen besteht die Welt. Aber wie in der erzeugenden Eins, der ungerad-geraden Urzahl, die Gegensätze zusammenfließen, so sind auch die Gegensätze des Weltalls verbunden zu einer „Ordnung“; die Bezeichnung Kosmos haben anscheinend die Pythagoreer zuerst dem All verliehen. Ihr Band bildet die Harmonie, zugleich der physikalische Ausdruck der Gesetzmäßigkeit.

c) Bei aller Phantastik haben sich die Pythagoreer doch, soweit sich aus den vielfach unsicheren und unvollständigen Nachrichten entnehmen läßt, manches wissenschaftliche Verdienst erworben. Sie haben u. a. die Quadratverhältnisse der Zahlen, wie $3^2+4^2=5^2$, aufgestellt und sind wahrscheinlich auch von solchen

[1]) Philolaos Fragm. 11 (Diels S. 253). Dagegen scheinen an einer Stelle, wo die Zahlen „Urbilder“ und „Muster“ genannt werden, durch deren „Nachahmung“ die Dinge entstehen, bereits platonische Einflüsse mitgewirkt zu haben.

[2]) Zur Auslegung dieser Tafel vgl. *Kinkel, Bd. I, S. 116—127.*

arithmetischen Gesichtspunkten aus zu geometrischen Lehrsätzen wie dem bekannten, der den Namen ihres Meisters trägt, gekommen. Auch auf den Begriff des Leeren (κενόν), der erst in der Atomistik (§ 9) zu rechter Entfaltung kommt, haben sie bereits aufmerksam gemacht und ihn auf die Intervalle zwischen den Tönen und die Zwischenzahlen zwischen den Quadratzahlen angewandt. Ferner haben sie die mathematische Grundlegung der musikalischen Harmonie geschaffen, indem sie die Zahlenverhältnisse der Saitenlänge, aus denen Tonhöhe und Wohlklang hervorgehen, genau bestimmten und bereits Klanggeschlechter und Tonarten unterschieden. Und drittens waren sie in der Astronomie ihrer Zeit voraus. Sie haben bereits gelehrt, daß die Erde und die anderen Gestirne leuchtende Kugeln seien, die in zahlenmäßig bestimmten Abständen ihren kreisförmigen Reigen um das heilige Zentralfeuer, die „Burg des Zeus", den „Herd des Alls", aufführten. Ja, spätere Pythagoreer, wie die Syrakusaner Hiketas und Ekphantos (im 4. Jahrhundert v. Chr.), haben schon die Drehung der Erde um ihre eigene Achse gelehrt.

d) Freilich lief manches Naive und Gekünstelte bei diesen wissenschaftlichen Entdeckungen mit unter, da sie dabei, um Aristoteles' Worte zu gebrauchen, „nicht im Hinblick auf die Tatsachen nach Erklärungen und Theorien suchten, sondern im Hinblick auf gewisse Theorien und Lieblingsmeinungen an den Tatsachen zerrten und sich (man möchte sagen) als Mitordner des Weltalls aufspielten". Zur Vervollständigung der heiligen Zehnzahl z. B. wurde zu Erde, Mond, Sonne, den fünf Planeten und dem Fixsternhimmel als zehnte Kugel (σφαῖρα) eine „Gegenerde" erdichtet. Die Abstände der Gestirne wurden nach den Tonintervallen der Musik berechnet und so, da alles in rascher Umdrehung Befindliche tönt, eine himmlische Sphärenharmonie zustande gebracht: kindliche mit geistvollen und hochpoetischen Vorstellungen gemischt. Wie öfters mit nüchternstem Scharfsinn phantastische Mystik sich verbindet (Beispiele aus älterer und neuerer Zeit: die Araber, Keppler, Fechner, Zöllner, von Bruno und A. Comte zu schweigen), so begegnen wir auch bei den Pythagoreern den sonderbarsten Phantasmen. Aus der Zahlenspekulation wird häufig die unfruchtbarste Zahlensymbolik, die willkürlichste Zahlenspielerei. Die Sieben, noch mehr die Zehn (als Summe der Grundzahlen $1+2+3+4$) galten als

heilige Zahlen, bei denen geschworen wurde. Noch hören läßt es sich, wenn 1 den Punkt, 2 die Linie, 3 das Dreieck, 4 die Pyramide bedeuten soll. Sehr gekünstelt aber klingt es, wenn 4 zugleich (als Gleiches und Gleiches) die Gerechtigkeit, 5 die Hochzeit (weil $= 3 + 2$, Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl), 6 die Seele, 7 den Verstand, die Gesundheit oder das Licht, 8 Liebe und Klugheit symbolisieren soll u. a. m.

e) In der Psychologie haben sie wenig geleistet. Ihre Lokalisierung der seelischen Funktionen — des Verstandes im Kopf, der Seele im Herzen, des Wachstums im Nabel, der Fortpflanzung in den Geschlechtsteilen — ist doch ziemlich primitiv[1]). Nach Aristoteles hätten sie die Sonnenstäubchen oder auch, was diese bewegt, für Seelen gehalten. Ihr Seelenwanderungsglaube hängt nicht mit ihren philosophischen Prinzipien zusammen und hat sich, wie ihre Lehre von der einstigen Wiederkehr aller Wesen und Vorgänge überhaupt (Nietzsche!), schon früh mit dem orphischen Dionysoskult zu einer tiefsinnig-mystischen Geheimlehre verflochten, die weiter zu verfolgen nicht Absicht einer Geschichte der philosophischen Wissenschaft sein kann (vgl. darüber das schöne Kapitel „Der orphisch-pythagoreische Seelenglaube“ in *Th. Gomperz, Griechische Denker* I, 100—123). Ebenso hat ihre religiös-ethische Lehre, deren sittlich-idealen und politisch-sozialen Charakter wir oben kennen gelernt haben, und die sich in mannigfachen praktischen Lebensregeln und symbolischen Sinnsprüchen fortpflanzte (eine Sammlung solcher sittlichen Vorschriften enthält u. a. das frühestens aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammende „goldene Gedicht“), bei ihnen noch keine wissenschaftliche Begründung gefunden.

Auch von der Frage nach der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis zeigen sich in der Gedankenwelt der Pythagoreer keine oder doch nur sehr schwache Spuren. Ihr Hauptverdienst besteht in ihrer mathematischen Forschung.

---

[1]) Gomperz (I, 119—123) sieht den Arzt Alkmäon von Kroton als „Vater der Physiologie“ an.

Kapitel II.

Anfänge der Reflexion über das Denken vom Kosmos. Sein und Werden (die Eleaten und Heraklit).

Bei der nun folgenden Philosophengeneration beginnen sich neben dem immer noch vorherrschenden Denken vom Kosmos bereits Spuren der Reflexion über eben dies kosmologische Denken bemerkbar zu machen. Ein metaphysischer Grundgegensatz spaltet sie in zwei getrennte Lager: die einen (die Eleaten) stellen den Gedanken des einen, unwandelbaren Seins, die anderen (Heraklit) den entgegengesetzten des in ewigem Flusse begriffenen Werdens an die Spitze ihrer Philosophie. Über die Reihenfolge, in welcher beide Schulen zu behandeln seien, sind die Historiker der Philosophie nicht einer Meinung. Brandis, Ueberweg, Gomperz und Kinkel stellen Heraklit voran, Zeller, Schwegler und Baumann die Eleaten. Wir wählen einen dritten, soviel wir wissen, bisher nur in *Windelbands Geschichte der alten Philosophie* eingeschlagenen Weg, der uns sowohl aus zeitlichen wie aus sachlichen Gründen den Vorzug zu verdienen scheint, obwohl er den Xenophanes von den übrigen Eleaten trennt:

1. Xenophanes, der, um 570 geboren, von Heraklit schon berücksichtigt wird, dagegen von der eleatischen Schule eigentlich nur ein Vorläufer, überhaupt kein Philosoph im strengeren Sinne ist (§ 4).
2. Heraklit, geb. um 535 (§ 5).
3. Der eigentliche Begründer der eleatischen Philosophie, Parmenides, geb. 540 oder 515, der den Heraklit bereits bekämpft, mit seinen Nachfolgern Zeno und Melissus, deren Wirksamkeit schon ganz in das 5. Jahrhundert fällt (§ 6).

§ 4. Xenophanes.

Mehrere Abhandlungen über ihn von Franz Kern, 1864 ff. — J. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes, Breslau 1886.

Zu den Ioniern, welche durch den Einbruch der Perser aus ihrer Heimat fortgetrieben wurden, gehörte auch der um 570 zu Kolophon geborene Xenophanes. Nach einem überaus langjährigen Wanderleben — er selbst gibt es auf

67 Jahre an! — ließ er sich in seinem Alter zu Elea, einer Kolonie der Phokäer in Unteritalien, nieder, wo er hochbetagt nach 480 gestorben ist.

Xenophanes ist nicht von der Naturwissenschaft, sondern von der Poesie und Reflexion her zur Philosophie gekommen; er war und blieb in erster Linie Dichter. Seine in verschiedenen Maßen verfaßten Gedichte soll er als wandernder Rhapsode, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, in vielen Städten von Hellas und Großgriechenland vorgetragen haben. Von seinem Lehrgedicht, dem gleichfalls der Titel „Über die Natur" zugeschrieben wird, sind nur eine Anzahl zerstreuter Verse erhalten; ein längeres Bruchstück von einem heiteren Festgedicht. Sonst besitzen wir nur wenig sichere Mitteilungen über ihn. Die Zuverlässigkeit der pseudoaristotelischen Schrift *De Xenophane Zenone Gorgia* wird vielfach bestritten.

Die erhaltenen Verse des Xenophanes treten zum Teil Lieblingsanschauungen des griechischen Volkes schroff entgegen. Sie warnen vor Überschätzung der Körperkraft; selbst der Ruhm der Olympiasieger gilt ihm nichts. Besser als der Männer und Rosse Kraft dünkt ihm „unsere Weisheit". Er verwirft die ganze antike Mythologie und bekämpft Homer und Hesiod, weil sie den Göttern menschliche Laster wie Diebstahl, Ehebruch und Betrug angedichtet haben. Ja, er zeigt sogar Abneigung gegen deren plastische Darstellung. Wenn Rinder oder Löwen Hände zum Bilden von Gestalten hätten, würden sie die Götter wie Rinder und Löwen bilden. Begreiflich genug, daß solche Verse von Clemens von Alexandrien (§ 54) und anderen Kirchenvätern mit Vorliebe zitiert werden. Diese kühne Kritik des Volksglaubens, die wohl mit jener religiösen Reformbewegung des 6. Jahrhunderts (§ 3) in Zusammenhang stand, scheint der Ausgangspunkt seiner religiös-philosophischen Lehre vom All gewesen zu sein.

Den vielen Göttern des Volksglaubens stellt Xenophanes den einen höchsten Gott gegenüber, „bei Göttern und Menschen den größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken". Er ist „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr, bewältigt sonder Mühe alles mit seines Geistes Kraft". Nun aber wird der bis hierher religiöse Gedanke theoretisch gewendet. Diese Gottheit ist völlig unbeweglich und unwandelbar, „im selbigen bleibend", ist „eines und alles" (ἓν καὶ πᾶν). Sein Mono-

theismus ist also pantheistischen Charakters. „Auf das All hinblickend, nannte er das Eine Gott," sagt Aristoteles und nennt ihn den ersten Einheitslehrer unter den Eleaten. Wenn er sich auch, wie Aristoteles an derselben Stelle (*Metaph.* I, 5) bezeugt, über das Wesen dieses Einen noch nicht deutlich aussprach, insbesondere ob die Einheit mehr als eine begriffliche (vgl. Parmenides) oder stoffliche (vgl. unten Melissus) zu fassen sei, so war doch sein Grundgedanke, den Kosmos überhaupt als Einheit aufzufassen, ein großartiger Fortschritt in der Geschichte des griechischen Philosophierens.

Die spezielle Naturforschung scheint bei unserem Dichter-Philosophen in den Hintergrund getreten zu sein; freilich ist nur wenig und Lückenhaftes erhalten. Von den physikalischen Sätzen, die ihm zugeschrieben werden, klingt derjenige, daß die Gottheit kugelförmig sei, nicht mehr so seltsam, wenn man für Gottheit Weltall einsetzt; andere wie die, daß die Gestirne feurige Wolken seien, beruhen auf dem unentwickelten Zustand der Wissenschaft seiner Zeit. Merkwürdig sind einige Fragmente durch die in ihnen sich aussprechende kritische oder gar skeptische Stimmung: Volle Gewißheit über die Götter und das All hat noch keiner erlangt und wird keiner jemals erlangen; denn „Schein ist über alles gebreitet"; und „nicht von Anfang offenbarten die Götter den Sterblichen alles, sondern durch ihr Suchen finden diese im Laufe der Zeit Besseres."

§ 5. Heraklit.

Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, 1807 (S. W. III. 2, 1—146). J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen I, ed. Usener, 1885. Ferd. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, 2 Bände, Berlin 1858. P. Schuster, Heraklit von Ephesus, Leipzig 1873. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. der Begriffe I. II, Gotha 1876, 78. E. Pfleiderer, Die Philosophie d. Her. v. Eph. im Lichte der Mysterienidee, Tübingen 1886.

Die meisten Schriften über Heraklit, insbesondere die Lassalles (des bekannten Sozialisten), leiden an dem Fehler, Heraklit in zu starkem Maße zum Vater aller möglichen modernen Ideen machen zu wollen. Die beste Sammlung seiner Fragmente jetzt bei Diels, a. a. O. S. 66—84.

Nicht ohne Grund hat Hegel den Heraklit für den ersten spekulativen Philosophen erklärt. Die Milesier (§ 2) waren vor allem doch Naturforscher, ihr Ausgangspunkt und alleiniges Objekt der Kosmos. Dieser Sach-

verhalt blieb im wesentlichen auch bei den Pythagoreern, wenn sie auch zu mathematischem Denken über das Weltall sich erhoben. Heraklit beginnt, falls wir von den soeben erwähnten kritischen Äußerungen des Xenophanes absehen, zum erstenmal über das Denken selbst zu philosophieren, obgleich auch sein Hauptobjekt der Kosmos bleibt.

1. *Leben.* Mit Heraklit kehren wir wieder nach der Urheimat der griechischen Philosophie, dem ionischen Kleinasien, zurück. Er stammte aus Ephesus und zwar, wie das für fast alle diese älteren Philosophen kennzeichnend ist, aus vornehmem Geschlechte. Dieser Abstammung entsprach auch seine schroff-aristokratische Gesinnung, die ihn nach dem Siege der Volkspartei von dem öffentlichen Leben sich völlig — wie es heißt, in die Waldeinsamkeit — zurückziehen ließ. Sein Leben fällt wahrscheinlich in die Zeit zwischen 535—475. Im Leben wie in der Philosophie ging er als stolzer, einsamer und verbitterter Denker seinen eigenen Weg. Die tiefsinnige, feierliche, bilder- und gleichnisreiche, ja öfters gewollt orakelhafte Sprache seines Buches brachte ihm schon im Altertum den Beinamen des „Dunklen" ein. Nach Sokrates bedurfte es eines delischen, d. h. vorzüglichen Tauchers, um bei Heraklit auf den Grund zu kommen. 137 Fragmente (darunter 11 unecht) sind erhalten.

2. *Prinzip.* Heraklit stellt sich in bewußten Gegensatz nicht nur zur Menge, sondern auch zu seinen nächsten philosophischen Vorgängern und Zeitgenossen; nur die milesischen Naturphilosophen tadelt er nicht, an deren zweiten (Anaximander) er in der Tat auch in gewisser Beziehung am ehesten erinnert. Die Menge sei taub für die Wahrheit, auch wenn diese ihr nahe trete, und halte sich in ihrem Unverstande lieber an die Gesänge der Dichter, von denen er besonders Homer, Hesiod und Archilochos bekämpft, und den Troß vorgeblicher Lehrer. Vielwisserei sei eine schlechte Kunst und belehre den Geist nicht; das sehe man an Hesiod und Pythagoras, Xenophanes und Hekataios. Er selbst ist sich offenbar bewußt, eine völlig neue Bahn zu eröffnen, die er durch eigenes Ringen gefunden hat. „Ich erforschte mich selbst," sagt er einmal voll stolzen Selbstgefühls. Das menschliche Bewußtsein tritt dem Objekt gegenüber.

Der Grundgedanke der neuen Lehre nun ist der: In der gewöhnlichen Ansicht vom Sein der Dinge steckt

ein Vorurteil, wir müssen sie als *werdende* betrachten. Es gibt nichts Festes und Beharrliches in der Welt. *Πάντα ῥεῖ*, d. i. Alles ist im Flusse, in ewigem Wechsel und Werden begriffen. „Nicht zweimal können wir in denselben Fluß hineinsteigen," lautet sein Lieblingsgleichnis, „denn neue und immer neue Gewässer strömen ihm zu." Aus Einem wird Alles, aus Allem Eines. Zu dem verschiedenen *Nacheinander* tritt dann das entgegengesetzte *Nebeneinander*: „Das Meerwasser ist das reinste und abscheulichste, für die Fische trinkbar und heilsam, für die Menschen untrinkbar und verderblich." Und zu dem Nebeneinander die schon bei Anaximander im Keime vorhandene Koexistenz der *Gegensätze*, an deren Ausmalung unser Dichter-Denker geradezu seine Freude hat. Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Mischung und Trennung, Entstehen und Vergehen, Alt und Jung, Sterblich und Unsterblich, Gerade und Krumm, Männliches und Weibliches, Hohes und Tiefes, ja auch Gutes und Böses: — es ist *dasselbe*. Sie alle sind nur verschiedene Formen des nämlichen Prozesses. Der Kosmos gleicht einem beständig umgerührten Mischtrank.

Wie aber entsteht nun trotz dieser ewigen Bewegung der Schein des Beharrens, inmitten des steten Werdens der Schein des Seins? „Durch den Gegenlauf," antwortet Heraklit. Der „Streit" ist nicht bloß der Herr und „König", sondern auch der „Vater" aller Dinge; *Gegensatz erzeugt Einheit*. Entgegengesetztes vereinigt sich zum *Heilsamen*. Krankheit macht die Gesundheit süß, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe. So wird die Welt der Gegensätze zu einer großen *Harmonie*, „in sich zurückkehrend, gleich der des Bogens und der Leier", wie das von Heraklit gern gebrauchte, etwas dunkle Bild für das Auseinanderstrebende, das wieder zusammengeht, lautet.

3. *Das Urfeuer.* Diese eine Ordnung der Dinge nun, die kein Gott und kein Mensch geschaffen hat, wird von ihm öfters bezeichnet als *Feuer*. Wie haben wir uns das zu denken? Offenbar nicht so bequem wie Aristoteles und andere altgriechische Berichterstatter, denen man früher folgte, die das Feuer einfach als Heraklits *ἀρχή*, in dem Sinne des Urstoffs der milesischen Naturphilosophie (§ 2), erklären. Wir wissen bei dem Mangel an Nachrichten freilich nicht sicher, ob nicht auch schon die Schule von Milet ihren „Urgrund" in geistigerer Weise aufgefaßt hat. Bei Heraklit dem Bilderreichen jedenfalls

scheint das „ewig lebendige Feuer“, das der Kosmos „immer war, ist und sein wird, nach Maßen sich entzündend und verlöschend nach Maßen“ kaum buchstäblich verstanden werden zu können. Freilich ganz vermag er sich der stofflichen Auffassung noch nicht zu entschlagen. Aus dem Feuer, das übrigens nicht sowohl als Flamme, sondern als feuriger Hauch (ψυχή) gefaßt wird, läßt seine Weltentstehungslehre als Umwandlungen (τροπαί) desselben erst Wasser (Flüssiges), dann Erde (Festes) hervorgehen — „der Weg nach unten“ —, und umgekehrt wieder aus Erde Wasser, aus Wasser Feuer — „der Weg nach oben“, in stetem Kreislauf. Aus Feuer ist das Weltall einstmals geworden, in Feuer wird es sich dereinst auflösen, um sich alsdann aufs neue zu bilden. (Eine Lehre, die, wenn wir für „Feuer“ den Feuerball des Sonnensystems setzen, der modernen Naturwissenschaft nicht allzufern steht, übrigens von manchen Gelehrten als spätere stoische Umdeutung dargestellt wird.) Daß das Urfeuer von Heraklit gleichwohl nicht rein stofflich gefaßt wurde, zeigt ein Satz wie der: „In Feuer setzt sich alles um und das Feuer in alles, wie Ware in Gold und Gold in Ware,“ wo es fast nur als Symbol der Veränderung erscheint. Auch wird es anderseits mit dem Göttlichen identifiziert und mit der allwaltenden Δίκη oder dem Verhängnis (εἱμαρμένη): eine Auffassung, die an das Fragment des Anaximander erinnert. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch der Spruch: „Alles lenkt (eigentlich: steuert) der Blitz.“ Ob und inwieweit Heraklit das allen Gemeinsame (ξυνόν = κοινόν) schon als Vernunft (λόγος) gedacht hat, ist bei dem Zustand der Fragmente und der gleichnishaften Sprache des „Dunklen“ schwer zu entscheiden. Jedenfalls nicht als zweckmäßig handelnde Macht, denn die Ewigkeit heißt einmal ein „brettspielender Knabe“, der die Steine aufbaut und wieder zusammenwirft. Auch erwähnt Sokrates, der Heraklit studiert hat, nichts von einer Weltvernunft bei ihm, und Aristoteles bezeichnet ausdrücklich Anaxagoras als den Erfinder des νοῦς (vergl. § 8). Eher könnte er dabei das strenge, ausnahmslose Walten eines Weltgesetzes im Auge gehabt haben, das nach Maß (μέτρον) und Zahl verfährt (ein pythagoreisches Moment).

4. *Psychologisches* und *Ethisches.* Auch auf die menschliche Seele wird das Bild des Feuers übertragen. Die „trockene“ Seele ist die weiseste und beste, sie ist ein Teil des göttlichen Urfeuers, das sie, wie der Blitz die

Wolke, durchzuckt. Aber die meisten Menschen folgen — damit kehren wir zu den bereits anfangs gestreiften erkenntnistheoretischen Spuren in Heraklits Lehre zurück — nicht der Weltvernunft, die sie nicht erkennen, sondern dem eigenen Wähnen (οἴησις). Und doch sind „Augen und Ohren schlechte Zeugen (der Wahrheit), wenn sie ungebildeten Seelen angehören". Solche „feuchte" Seelen gleichen dem Trunkenen, der von einem bartlosen Knaben geführt wird und strauchelt. Aber „sein Sinn ist des Menschen Dämon", d. h. des Menschen Charakter ist sein Schicksal. Der anthropologische Zug tritt, nach dem Erhaltenen zu urteilen, neben dem allerdings noch immer vorherrschenden kosmologischen bei Heraklit entschieden stärker hervor als bei seinen Vorgängern. Nach Laertius Diogenes zerfiel denn auch seine Schrift neben dem naturphilosophischen in einen politischen und einen — theologischen Teil. Letzteres ist wohl möglich, da die Philosophie des „dunklen" Weisen unleugbar eine religiösmystische Färbung trägt, weshalb ihn auch E. Pfleiderer mit dem Mysterienwesen in nähere Beziehung bringen will. Wie sein Gegner Xenophanes, eifert auch er gegen die bildliche Darstellung der Götter und blutige Opfer. — Aus dem politischen Teil werden Sätze stammen wie die: „Für das Gesetz muß das Volk kämpfen wie für eine Mauer", „Überhebung muß man löschen gleich einer Feuersbrunst". Deshalb müssen auch Strafen sein, um die Menge im Zaume zu halten. Auch auf diesem Gebiete fordert er dieselbe Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, die er auf theoretischem Gebiete verlangt. Freilich beruht das Gesetz oftmals auf dem „Rat eines Einzigen", dem man dann um seiner überlegenen Einsicht willen Gehorsam schuldet. Erst durch solches Sichfügen unter das Allgemeine (Gesetz, Schicksal) werde dem Menschen die wahre Befriedigung (eigentlich das „Wohlgefallen", εὐαρέστησις) zu teil.

5. *Nachwirkung.* Heraklit ist eine Art antiker Faust, der mit den Rätseln des Daseins ringt und bereits manche moderne Elemente in sich trägt. Ein ursprünglicher Denker, dessen starke Seite offenbar in der genialen Intuition, nicht in der wissenschaftlichen Spezialforschung lag, hat er nicht bloß auf seine, sondern auch auf die nachfolgende Zeit bedeutsam eingewirkt. Plato hat in seiner Jugend heraklitischen Einfluß erfahren, selbst Aristoteles ist nicht unberührt von ihm geblieben. Am meisten aber hat er auf die Naturphilosophie und Theologie der Stoiker ge-

wirkt, die insbesondere seine Logoslehre weiter ausgebaut haben, und durch sie mittelbar auf die alexandrinische Religionsphilosophie jüdischer (Philo) und christlicher (Clemens) Richtung. Ja, noch bis in die neueste Zeit haben sich so entgegengesetzte Naturen, wie der gemütsinnige Schleiermacher und die verstandesscharfe Kämpfernatur Lassalles, sowie dessen dialektischer Meister Hegel, dem Reize der dunklen Weisheit des Philosophen von Ephesus nicht entziehen können.

Hat auch der einsame und eigenartige Mann keine „Schule" begründet, so hat es doch schon früh „Herakliteer" gegeben. Bekannt von ihnen ist jedoch nur Platos Lehrer Kratylus (nach dem auch ein platonischer Dialog benannt ist), der, den Satz des Meisters überbietend, behauptete: auch nicht einmal könne man in denselben Fluß hineinsteigen; Aristoteles spottet, Kratylus habe schließlich gar nichts mehr behaupten zu dürfen geglaubt, sondern nur noch den Finger bewegt. Auch in einer dem Arzte Hippokrates untergeschobenen Schrift *Von der Diät* (um 400 v. Chr.) werden heraklitische Sätze verwandt.

§ 6. Die Eleaten (Parmenides, Zeno, Melissus).

Durch Heraklit war das Sein der Dinge in ein ewiges Werden aufgelöst worden. So notwendig und fruchtbar dieser Gedanke auch war, so forderte er doch seine Ergänzung in dem Gedanken eines einheitlichen Seins, dessen Werden festzustellen ist. Dieser letztere Gedanke war bereits in des Xenophanes Geiste aufgetaucht; seine systematische Begründung findet er indes erst durch das eigentliche Haupt der Philosophenschule von Elea: Parmenides.

1. Parmenides.

Leben und Werke. Parmenides' Heimat war eben dies Elea; auch er war ein Sohn angesehener und wohlhabender Eltern. Die Angaben über seine Lebenszeit schwanken bedeutend. Nach Laert. Diog. müßte er um 540, nach der Darstellung in dem platonischen Dialoge, der seinen Namen trägt, etwa 515 geboren sein. Übereinstimmend dagegen war das Altertum in dem Lobe seiner Persönlichkeit. Plato nennt ihn den „Großen", „ehrwürdig und erhaben", „von einer edlen Tiefe". Aristoteles zieht ihn wenigstens den übrigen Eleaten vor.

Von anderer Seite wurde ihm eine „pythagoreische" Lebensführung nachgerühmt. Auch auf Sitten und Gesetzgebung seiner Vaterstadt soll er wohltätig eingewirkt haben. Er war ein Schüler des Xenophanes, ist aber auch mit den Pythagoreern in nähere Berührung gekommen, während ihn die heraklitische Lehre am unmittelbarsten angeregt, d. h. zum Widerspruch aufgefordert hat. — Von seinem Lehrgedicht *περὶ φύσεως* sind ziemlich ansehnliche Bruchstücke, im ganzen 155 meist zusammenhängende Verse (Hexameter) erhalten. Gleich der Eingang (32 Verszeilen) ist von seltener Schönheit der Sprache und des Gedankens. Der Dichter wird von Rossen, denen die Töchter des Sonnengottes den Weg zeigen, hoch in den Äther emporgetragen zu dem Heiligtum der Wahrheit. Dort begrüßt ihn die Göttin und verspricht, falls ihn allein die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit hierher geführt, ihm alles zu verkünden: sowohl die ewige Wahrheit als auch die trüglichen Meinungen der Menschen. Dementsprechend zerfällt das Gedicht in zwei Teile: 1. die Lehre von der Wahrheit, 2. die Lehre vom Schein.

1. *Seinslehre.* Zur Wahrheit führen, wie Parmenides übereinstimmend mit seinem Gegner Heraklit, ja noch schärfer als dieser hervorhebt, nicht die Sinne, die uns Vielheit und Veränderung der Dinge vorspiegeln, sondern nur die Vernunft oder das Denken (*ὁ λόγος, τὸ νοεῖν*), welches das Sein des Seienden als notwendig, das des Nichtseins als unmöglich erkennt. Denn, so lautet sein Kernsatz, die Wahrheit liegt in der Erkenntnis, daß nur das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist, der Schein in der trüglichen Meinung, daß auch das Nichtsein sei. Nur die rat- und urteilslose „doppelköpfige" Menge, taub und blind zugleich, kann Sein und Nichtsein (d. i. Werden) für ein und dasselbe erklären, wie mit deutlicher Anspielung auf die Herakliteer gesagt wird. Nur ein Seiendes kann gedacht werden, und kein Denken ohne das Seiende, von dem es ausgesagt ist; ja Parmenides erhebt sich zu der kühnen Abstraktion: dasselbe ist Denken und Sein. Doch, wie rein logisch dies auch klingen mag, vom Stofflichen kann auch der Eleate sich nicht gänzlich freimachen. Auf diesen Begriff des reinen Seins werden alsbald die Eigenschaften übertragen, welche schon die früheren Philosophen von ihren Urgründen ausgesagt hatten. Es ist erhaben ob Raum und Zeit, ungeworden, unzerstörbar und unversehrbar, eingeboren, unbeweglich, ewig. Und noch weitere: es war nie und

wird nicht sein, sondern ist, als ein zusammenhängendes (ξυνεχές) Ganzes. Es heißt weiter unteilbar und allgegenwärtig, ohne Ende, überall sich selbst gleich und in sich vollendet und abgeschlossen, „der Masse einer wohlgerundeten, von der Mitte nach allen Seiten gleichstarken Kugel vergleichbar."

2. *Physik.* Parmenides fühlte nun offenbar den Widerspruch zwischen diesem aus dem rein begrifflichen Denken gewonnenen Prinzip des unteilbaren Seins und der vielgestalteten Wirklichkeit. Auf die Seinslehre seines ersten Teils folgt daher in dem zweiten ein Eingehen auf die, wenn auch „trügerischen, Meinungen der Sterblichen", d. h. ihre sinnlichen Wahrnehmungen, eine Art bedingungsweiser Physik, die auf dem Boden der Erscheinungswelt steht, auf die „Worte der Wahrheit" die „Worte der Meinung". Hier gibt er denn auch, dem Beispiele seiner Vorgänger folgend, eine Weltbildungstheorie. Er geht dabei von zwei Urstoffen aus, die an die erste Ausscheidung des Anaximander, teilweise auch an Heraklit erinnern. Dem ätherischen, lichten, leichten Element des überall sich selbst gleichen Feuers tritt ein zweites gegenüber: die dichte, dunkle, schwere Masse, aus der die Erde entstanden ist. Jenes stellt das wirkende, dieses das leidende Prinzip dar. Die Vermischung beider erfolgt seitens einer alles lenkenden Gottheit durch den ersten Erreger aller Dinge, den Eros (Liebestrieb). Von der dann weiter folgenden Lehre über die Entwicklung der Welt und Entstehung des Menschen sind uns leider nur einzelne Verse erhalten. Von psychologischem Interesse ist die Bemerkung, daß, wie das All, so auch des Menschen Sinnesart aus beiden Elementen gemischt sei, doch so, daß das (übrigens noch ganz naiv materialistisch abgeleitete) Geistige vorwiege. Eine gedankliche Vermittlung zwischen der Lehre vom Sein und der vom Schein ist zwar von einzelnen neueren Forschern angenommen worden, aber aus dem Erhaltenen nicht ersichtlich, ja vielleicht nicht einmal von Parmenides selbst angestrebt worden.

2. Schüler des Parmenides.

Eher als des Eingängers Heraklit konnte des Parmenides Philosophie eine Schule bilden. Ihr Denken in reinen Begriffen forderte geradezu zur dialektischen

Durch- und Fortbildung heraus. Diese leistete der eleatischen Lehre vor allem Parmenides' Lieblingsschüler

a) Zeno (etwa 490—430),

25 Jahre jünger als er. Gegenüber den Angriffen und dem Spott, den die wunderbare Einheitslehre seines Meisters vielfach hervorgerufen hatte, verteidigte er dieselbe mit solchem Scharfsinn, daß er noch von Plato der eleatische „Palamedes" (Tausendkünstler) genannt und von Aristoteles als Erfinder der Dialektik bezeichnet wird. Er suchte den Beweis indirekt zu führen, indem er die entgegengesetzte Annahme des Vielen und der Bewegung als widerspruchsvoll nachzuweisen suchte: das in der Geschichte des griechischen Philosophierens so wichtig gewordene hypothetische Verfahren (ὑπόθεσις = Grundannahme) hat hier seinen Ursprung. Seine im ganzen Altertum, ja bis in die Neuzeit berühmten ἀπορίαι (Verlegenheiten) decken in der Tat den Widerspruch auf, in dem unser Denken notwendig mit der sinnlichen Wahrnehmung in bezug auf die Grundbegriffe der reinen Naturwissenschaft: Bewegung, Zeit, Raum und Größe gerät. Wir erwähnen nur das Wichtigste. Zeno geht von der Voraussetzung der unendlichen Teilbarkeit des Raumes aus. Unter dieser Voraussetzung kann 1. die Bewegung nicht anfangen (jeder Raum enthält wieder einen Raum in sich, jeder Ort liegt wieder an einem Ort); sie kann 2. nicht enden, Achilleus die Schildkröte nicht einholen; denn während er an ihren Standort A gelangt ist, ist sie in B angelangt, ist er dort, ist sie in C usw.; 3. der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Augenblicke nur in demselben Raume, ruht also während der ganzen Zeit seiner scheinbaren Bewegung. — Zenos Beweise lösen die Probleme nicht, ja sie wollen sie vielleicht nicht einmal lösen. Sie haben aber das Verdienst, auf die Schwierigkeiten, die in diesen Problemen liegen, hingewiesen und so die Infinitesimalrechnung vorbereitet zu haben. Daher haben sie auch immer wieder, trotz ihres scheinbaren Widersinns, tiefere, namentlich mathematische Denker beschäftigt, von Aristoteles und Plato bis auf Hegel und Herbart, insbesondere auch die Philosophen des mathematischen Zeitalters: Bayle, Spinoza und Leibniz. Sie haben die Begriffe des Unendlich-Großen und des Unendlich-Kleinen, des Zeitmoments, der Ruhe, des Vorsprungs u. a. zur Erörterung gebracht, wenn auch das Resultat vorerst nur ein negatives sein konnte.

b) Melissus.

Melissus von Samos, der 441 in der Nähe seiner Vaterstadt die Flotte der Athener besiegte, vertrat den Standpunkt der Eleaten mit der Einschränkung bezw. Ergänzung, daß er die zeitliche wie räumliche Unendlichkeit des einen Seienden behauptete, und daß er als Konsequenz derselben die Unmöglichkeit eines leeren Raumes folgert. Ob er zu der Rücksichtnahme auf das letztere Problem durch die später (§ 9) zu behandelnden Atomistiker angeregt war (Zeller), oder sie angeregt hat (Natorp), ist die Frage. Das Eine ist ihm nicht bloß unbewegt, sondern auch völlig gleichartig mit sich selbst, es wird weder größer noch kleiner, es — empfindet weder Lust noch Schmerz, ist überhaupt unkörperlich. Die sinnliche Wahrnehmung ist ebendarum trügerisch, weil sie uns statt des einen und dauerhaften Seins eine Vielheit veränderlicher Dinge vorspiegelt.

Beide, Heraklit und die Eleaten, sind großartig in ihrer Einseitigkeit, und die Einseitigkeit beider ist fruchtbar gewesen, von ihrer Zeit an bis zur Gegenwart. In Heraklits Werden liegt nicht nur der sophistische Zweifel an allem Bestehenden, sondern auch alles entwicklungsgeschichtliche Denken im Keime, während die Eleaten in ihrem Sein den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht gesucht haben und so die Urheber des Gedankens der Gesetzlichkeit geworden sind. Beider Denken haftet freilich noch am Kosmos, der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Wirklichkeit.

Der weitere Fortgang des philosophischen Denkens ist nun der, daß die jüngeren Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts, insbesondere Anaxagoras und Empedokles, eine Vermittlung zwischen dem eleatischen Sein und dem heraklitischen Werden anstreben, wie sie anderseits eine ebensolche zwischen der älteren Naturphilosophie und den Anfängen des Atomismus darstellen.

Kapitel III.

Die jüngeren Naturphilosophen: Empedokles, Anaxagoras u. a.

(Vermittlungsversuche. Ansätze zu neuen Systembildungen.)

§ 7. Empedokles.

1. *Leben und Schriften.* Mit Empedokles treten wir auf den Boden der Insel Sizilien, und zwar auf dorisches Gebiet. Er war um 490 in der damals in vollster Blüte stehenden reichen Handelsstadt Akragas (Agrigent) geboren. Obwohl aus vornehmer Familie, schloß er sich doch den Freiheitsbestrebungen der Volkspartei an und half ihr zum Siege. Nicht bloß als Philosoph, sondern auch als Redner, Dichter, Ingenieur, Arzt und Weihepriester war er hochberühmt. Aristoteles preist ihn als Begründer der Rhetorik und stellt ihn an Pracht des dichterischen Ausdrucks Homer gleich, ähnlich später Lukrez. Magische Kräfte, wunderbare Heilungen, allerlei Wetterkünste, ja sogar Totenerweckungen schrieb ihm nicht bloß das Volk, sondern auch er sich selbst zu. Über seinen Tod gingen wunderbare Sagen um; nach der verbreitetsten derselben soll er sich freiwillig in den Krater des Ätna gestürzt haben. Wahrscheinlich aber starb er um 430, nachdem er, der lange Zeit Vergötterte, doch schließlich die Volksgunst verloren, als Verbannter im Peloponnes. Außer dem, sozusagen hergebrachten, Lehrgedicht *περὶ φύσεως* verfaßte er noch ein zweites Werk religiös-mystischen Inhalts: *καθαρμοί* (Sühnungen). Von beiden zusammen sind etwa 450 schwungvolle und bilderreiche Verse erhalten.

2. *Naturphilosophie.* Die Philosophie des Empedokles kann man als eine Verbindung der eleatischen Seinslehre mit dem heraklitischen Werden auffassen. Mit den Eleaten leugnet er, daß Etwas aus Nichts entstehen oder in Nichts vergehen kann; mit Heraklit hat er das Entwicklungsprinzip gemein. Den ionischen Physiologen gleicht er darin, daß sein Interesse mehr den chemischen, biologischen, anthropologischen Fragen als den mathematischen und dialektischen Problemen zugewandt ist; mit den Pythagoreern endlich hat er gewisse religiös-mystische Stimmungen und Vorstellungen (s. S. 48) ge-

mein. Nicht Entstehen und Vergehen, lehrt unser Sizilier, wohl aber Mischung und Trennung („Entmischung") des in seiner Gesamtmenge unveränderten Stoffes gibt es, bewirkt von zwei Kräften, die von jeher waren und ewig sein werden: Liebe und Haß (Zwist). Wir stehen bei ihm mitten in chemischen Vorstellungen. Aus den zwei Elementen der parmenideischen Lehre vom Schein sind bei Empedokles vier unveränderliche, aber teilbare „Wurzeln aller Dinge" geworden, indem zu dem Wasser des Thales, der Luft des Anaximenes, dem Feuer Heraklits als viertes die Erde hinzukommt; also die bekannten, durch Aristoteles dem Mittelalter überlieferten „vier Elemente": Feuer, Wasser, Luft und Erde, die bei ihm allerdings zuweilen noch in mythischer Personifizierung (Zeus, Nestis, Aidoneus, Here) erscheinen. Im Anfange aller Dinge ruhten alle diese Stoffe, von dem einigenden Band der „Liebe" zusammengehalten, ungesondert und unvermischt nebeneinander, in der Gestalt einer in sich geschlossenen Kugel (*σφαῖρος*, wie bei Parmenides). Allmählich aber fand der „Haß" Eingang, und mit ihm kam die Trennung, die zur Bildung der Welt und der Einzelwesen führte und schließlich zur Alleinherrschaft gelangte, damit den Untergang der Lebewesen bewirkend, bis schließlich die Liebe wieder Macht gewann und das Getrennte wieder vereinte, das sie einst zum Anfangszustand der allumfassenden Kugel, des „allerseligsten Gottes", zurückführen wird[1]); worauf dann in gleicher Weise neue Weltperioden, sich stetig ablösend, einander folgen werden.

Die Entwicklung des organischen Lebens, auf die das Hauptinteresse unseres Philosophen gerichtet ist, erfolgt also in der Periode des Kampfes beider Kräfte, durch unaufhörliche Mischung und Entmischung der vier Grundstoffe. Und zwar bewirkt der quantitative Unterschied der Zusammensetzung auch einen qualitativen Unterschied in den Sinneseigenschaften, ein „anderes Antlitz" des Zusammengesetzten. Von den organischen Wesen keimten zuerst die empfindungsbegabten Pflanzen aus der Erde hervor. Von den Tieren entstanden zunächst einzelne Gliedmaßen (Köpfe, Arme, Augen), die durch ihre anfangs zufälligen Vereinigungen Anlaß zu wunderbaren Mißbildungen gaben, bis sie sich schließlich, durch

---

[1]) Man erinnere sich an Goethes: „Ist es möglich, Stern der Sterne" im ***West-östlichen Divan*** (***Buch Suleika***).

zahlenmäßige Mischungsverhältnisse, zu zweckmäßigen und lebensfähigen Organismen entwickelten. Denn Verwandtes und Gleiches zieht einander an, Feindliches bleibt sich fern. So haben wir hier zum erstenmal eine Analogie unserer chemischen „Wahlverwandtschaften“, zugleich mit den elementaren Keimen einer Selektionstheorie. Den Mischungsvorgang im einzelnen denkt Empedokles sich so, daß kleinste Teile des einen Stoffes bezw. Körpers mit denen des anderen sich mengen, indem sie als Ausflüsse (ἀπόρροαι) des einen in die Spalten oder Poren (πόροι) des anderen eindringen.

3. *Psychologisches* und *Erkenntnistheoretisches.* Von diesem Grundsatze machte nun Empedokles Anwendung auch auf die Sinneswahrnehmungen. Auch zu ihnen sind zwei verschiedene Dinge nötig: 1. die Teilchen der Objekte und 2. die der aufnehmenden Sinneswerkzeuge (was er besonders für die Gesichtswahrnehmung ausführte), so daß wir hier zum erstenmal — Gomperz I, S. 189 allerdings sieht den Pythagoreer Alkmäon von Kroton (§ 3) als Vorgänger an —, wenn auch in noch so unreifer Form, die Anerkennung eines subjektiven Beitrags zum Zustandekommen der Wahrnehmung finden. Damit dieselbe eintrete, müssen auch hier beide Teile zueinander passen, von gleicher Art sein: „Mit der Erde erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser“ usw. Ganz materialistisch klingt der Satz: „Je nach vorhandenem Stoffe wächst dem Menschen die Einsicht“, wie ihm denn auch von der Mischung des Blutes das Denken abhängt: „Das Herzblut ist Gedanke“ (Anfang der Lehre von den Temperamenten). Und doch ist dieser Materialismus wieder spiritualistisch (wie übrigens auch der moderne „Monismus“ Häckels); denn alle Materie ist in seinen Augen, wie in denen des Thales, Heraklit und Parmenides, beseelt, „alles besitzt Denkkraft“. Berührung des Ähnlichen erweckt zugleich die Empfindung der Lust, Berührung des Entgegengesetzten Hemmung des Lebensgefühls, also Unlust. Übrigens sollen wir der Sinnesempfindung nur so weit trauen, als ihr enger Bezirk reicht. Das wahre Wissen ist nur der Denkkraft erreichbar. Die vollkommene Erkenntnis freilich kommt allein der Gottheit zu.

4. *Seelenwanderungslehre.* So tritt zwar das rein philosophische Moment in der Gestalt des Empedokles etwas zurück, dagegen hat er auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissenschaft, wozu auch das astronomische,

meteorologische und morphologische[1]) gehört, hochbedeutsame Gedankenkeime von reicher wissenschaftlicher Fruchtbarkeit für die Folgezeit, gepflanzt. In keinem erkennbaren Zusammenhange mit dieser seiner Naturphilosophie und Physiopsychologie steht seine offenbar von den Pythagoreern und Orphikern übernommene, mystisch-religiöse Lehre von der Seelenwanderung. Die Seelen, aus ihrer himmlischen Heimat verstoßen, sind dazu verurteilt, in dem irdischen Jammertal (dem „freudlosen Orte") in den mannigfachsten Gestalten zur Buße ihrer Sünden umherzuirren; Empedokles selbst will bereits einmal Mädchen, Vogel, Fisch und — Busch gewesen sein! Nur in stufenweisen, langen Läuterungsperioden — mit der sittlichen Vervollkommnung gehen äußere Zeremonien: Weihungen, Besprengungen, Reinigungen, Vegetariertum u. ä. Hand in Hand — geht es langsam wieder empor, bis die höchste menschliche Stufe (Seher, Hymnendichter, Ärzte, Fürsten!) erreicht ist, von wo die endliche Rückkehr in die Urheimat möglich ist. Übrigens treten bei Empedokles auch Zeichen einer reineren Gottesauffassung, im Sinne des Xenophanes, hervor: nicht menschenähnlich sei die Gottheit zu denken, sondern als „ein heiliger und unaussprechlicher Geist, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt" (Fragm. 134 bei Diels).

Seine chemische Naturauffassung wird noch folgerichtiger entwickelt von dem gleichzeitig lebenden Anaxagoras.

§ 8. Anaxagoras und die Ausläufer der Naturphilosophie.

1. *Leben.* Anaxagoras, um 500 in dem kleinasiatischen Klazomenä bei Smyrna geboren, wie die meisten seiner Vorgänger aus angesehenem Geschlecht, hat zuerst die Philosophie nach Athen verpflanzt, wohin er etwa 463 auswanderte. Als Freund des Perikles, des Euripides und anderer bedeutender Männer übte er dort drei Jahrzehnte lang in geistigen Dingen einen mächtigen Einfluß. Vom öffentlichen Leben hielt er sich fern und widmete sich ganz der theoretischen Forschung. Dennoch mußte er, durch die Gegner seines großen Freundes der Gottlosigkeit, d. h. der Leugnung der Staatsgötter angeklagt, noch

---

[1]) Ganz Goethisch klingt sein Vers: „Eines ist Haar und Laub und dichtes Gefieder der Vögel".

in seinem Alter (434) Athen verlassen und verbrachte seine letzten Lebensjahre hochgeachtet zu Lampsakus in Kleinasien, wo er um 428 starb. Auch Anaxagoras ist zugleich Physiker, Chemiker, Astronom und Mathematiker. Von seiner Prosaschrift *περὶ φύσεως* haben sich eine Reihe (22) Bruchstücke erhalten (ed. und erläutert von *Schaubach*, Leipzig 1827; jetzt bei *Diels, Vorsokratiker*, S. 326—335).

2. *Naturphilosophisches Grundprinzip*. Anaxagoras stimmt mit den Eleaten und Empedokles insoweit überein, als auch er kein Entstehen und Vergehen annimmt. „Das Werden und Vergehen nehmen die Hellenen mit Unrecht an; denn kein Ding wird noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen setzt es sich durch Mischung zusammen und zerfällt wieder in sie durch Scheidung; so würden sie richtiger das Werden Mischung und das Vergehen Scheidung nennen.“ Nur sind es bei ihm nicht, wie bei Empedokles — seinem Vorgänger nicht der Zeit, wohl aber der Sache nach — vier, sondern unbestimmt, ja unendlich viele Samen (*σπέρματα*) oder Substanzen (*χρήματα*), die in unendlich kleinen Bestandteilen zu allen Dingen (z. B. Fleisch, Gold, Blumen) von Anfang an vorhanden waren. Durch das gesamte Weltall in unendlich feiner Weise verteilt, unterscheiden sie sich durch Gestalt, Farbe und Geschmack. Auch bei ihm verbinden sich die gleichartigen Teilchen, von Späteren im Anschluß an Aristoteles „Homoiomerien“ genannt; die ungleichartigen stoßen sich ab. Alles ist aus allem zusammengesetzt, alles hat an allem teil. Bei aller Seltsamkeit dieser Theorie bedeutet doch die Unbestimmtheit der Zahl gegenüber Empedokles' Vierzahl einen ähnlichen Fortschritt, wie Anaximanders Apeiron gegenüber dem bestimmten Urstoff des Thales. Zugleich bildet sie, als eine Art qualitativer Atomismus, einen Übergang zu Demokrit.

3. *Die Nūs-Lehre*. Berühmter ist Anaxagoras und zwar schon im Altertum, bei Plato und Aristoteles, durch die Aufstellung eines anderen Prinzips geworden. Er fragt: Welche Kraft bewegt diese Teile? und antwortet darauf: der Nūs (*νοῦς*). Was bedeutet dieser Nūs? Schwerlich hat Anaxagoras unter demselben schon ein rein geistiges, persönliches Wesen, eine „von allem Stoffe schlechthin gesonderte, weltenbildende, nach Zwecken handelnde Intelligenz“ (*Schwegler* S. 45) verstanden. Er bemüht sich zwar, ihn möglichst zu vergeistigen; aber trotzdem

er das „feinste und reinste“ von allen Dingen, weil „mit keinem anderen vermischt“, „allein bei sich“, „unbewegt“ genannt wird, haftet ihm doch immer Stoffliches an. Er bleibt Materie, wenn auch, um mit Kantschen Worten zu reden, so „überfein“ gedacht, „daß man darüber schwindelig werden möchte“, und wird daher von einem neueren Historiker der Philosophie (Windelband) nicht übel als Denk- oder Vernunftstoff bezeichnet. Sein Walten wird allerdings von Anaxagoras als Erkennen (γνωρίζειν) gekennzeichnet, er zeigt Einsicht (γνώμη) und herrscht durch sie über die Dinge, aber ähnliches haben wir auch bereits von der pythagoreischen Zahl und dem heraklitischen Logos gehört; auch sie „steuerten“ und „lenkten“ ja. Jedenfalls ist er als geistiges Prinzip von Anaxagoras noch nicht genügend durchgeführt. Sonst könnte er nicht als bloßer erster Beweger (s. u.) oder als zwar ungemischt, aber doch teilbar dargestellt werden. Auch die Pflanzen haben Nūs! Anaxagoras hat zwar einen starken Anlauf in der Richtung des Idealismus genommen, aber sich von der der älteren griechischen Naturphilosophie anhaftenden materiellen Vorstellungsweise noch nicht völlig loszumachen vermocht.

4. *Weltentstehung.* Dem Chaos des Urzustandes machte der Nus dadurch ein Ende, daß er an einem Punkte der Materie eine Wirbelbewegung hervorbrachte, die eine Scheidung der Stoffe zur Folge hatte. Zunächst entstanden der helle, leichte Äther und die dunkle, dichte Dunstluft, aus der letzteren die Erde und die anderen als glühende Steinmassen (daher die Meteoriten!) gedachten Himmelskörper. Aus der anfangs in schlammartigem Zustande befindlichen Erde gingen, befruchtet von den aus Luft und Äther niederfallenden Keimen, die lebenden Wesen hervor. Ein weiteres Eingreifen des Nūs, als eben jenen ersten Anstoß von außen hat Anaxagoras anscheinend nicht angenommen. Wenigstens machte Aristoteles ihm den Vorwurf, daß er ihn nur als Lückenbüßer und *deus ex machina* benutze, und ebenso läßt Plato im Phädo (97 C) seinen Sokrates klagen, er habe in dem Buche des Anaxagoras nicht die erhoffte teleologische, sondern nur eine mechanische Welterklärung gefunden.

5. *Psychologisches.* Die Seele ist unserem Philosophen, wie allen älteren Denkern der Griechen und Orientalen, nur Lebensprinzip, eigentlich Atem, Hauch (ψυχή). Doch unterschied er, mit Empedokles, Parmenides und Heraklit,

von dem unvollkommeneren Wahrnehmen — „wegen der Sinne Schwäche sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu erkennen“ — ein vollkommeneres Denken. Und zwar wohnt jedem soviel Erkenntnis bei, als in ihm von dem allgemeinen Denkstoff enthalten ist (ähnlich Heraklit). Im Gegensatz zu Empedokles dagegen lehrte er, daß wir nicht durch das Gleichartige, sondern durch das Entgegengesetzte empfinden, z. B. das kalte Wasser durch die warme Hand, das Süße durch das Saure usw. Der Tastsinn ist ihm der Ursinn, der Mensch das vernünftigste der Tiere, weil er Hände hat. Jede Wahrnehmung ist von Unlust, als dem Ausdruck des Entgegengesetzten, begleitet.

Von den Göttern wußte Anaxagoras nichts zu lehren. Auch, daß ethische Fragmente von ihm nicht vorhanden sind, spricht gegen die Auffassung des Nūs als eines geistig-sittlichen Prinzips.

6. *Nachfolger.* Der bekannteste und interessanteste von Anaxagoras Jüngern ist der berühmte Tragödiendichter Euripides, der in offenbarem Hinblick auf die ehrwürdige Persönlichkeit des Klazomeniers die Glückseligkeit des reinen Forscherlebens im Hinschauen auf die ewigen Gesetze des Alls preist.

Daß der Nus des Anaxagoras keineswegs in idealistischem Gegensatz zur Materie stand, machen auch die Lehren zweier von ihm beeinflußten etwas späteren Denker wahrscheinlich, von denen der erstere sogar als sein Schüler bezeichnet wird: des Archelaos und des Diogenes von Apollonia (auf Kreta?). Archelaos nannte das anfängliche Chaos, dem Anaximenes folgend, Luft und ließ ihr den Geist beigemischt sein. Bedeutender erscheint sein Zeitgenosse Diogenes, der in den „Wolken“ des Aristophanes verspottet wird. Über ihn handelt am genauesten *Panzerbieter,* Meiningae 1823 und Lips. 1830; auch neuerdings ist er wieder mehrfach behandelt worden, u. a. von *Natorp* und *Diels* im *Rhein. Mus.* Bd. 41 und 42. Auch er verbindet Anaxagoras mit Anaximenes. Es muß ein gemeinsamer Urstoff aller Dinge angenommen werden, da sonst weder Mischung noch Wechselwirkung derselben möglich wäre. Und anderseits weist die Ordnung und Verteilung aller Dinge nach Maß und Schönheit auf die Tätigkeit einer Vernunft (νόησις) hin. Dieses ewige, „gewaltige und zugleich vernünftige und viel wissende Wesen“ ist ihm die alles durchdringende und steuernde Luft, aus der er dann, gleich Anaximenes,

die Welt des Gewordenen durch Verdichtung und Verdünnung hervorgehen läßt. Auch die Seele ist warme Luft und bringt als solche in den lebenden Wesen Leben, Bewegung und Denken hervor. Auch über das Adersystem, die Entstehung der Sinneswahrnehmungen und andere physiologische Themata hat er bereits sinnreiche Beobachtungen angestellt und gleich Alkmäon den Sitz des Denkens in das Gehirn verlegt. Den Homer suchte er durch rationalisierende Allegorisierung (z. B. Zeus = Luft) zu retten: ein Verfahren, das in Metrodoros von Lampsakus und Theagenes von Megara seinen Gipfelpunkt erreichte und später in der Stoa fortwirkte.

Trotz seines Nūs hatte sich selbst Anaxagoras zu dem Gedanken eines anderen als des materiellen, d. h. zu einem rein gedachten Sein noch nicht aufzuschwingen vermocht. Das geschieht erst in dem System des merkwürdigen und bedeutenden Mannes, der am Schlusse dieser ersten kosmologischen Periode der griechischen Philosophie steht, aber in verschiedener Hinsicht das wissenschaftliche Denken bereits in neue Bahnen weist: des Demokritos von Abdera.

Kapitel IV.

§ 9. Demokrit.

Außer den älteren Darstellungen von Brandis, Zeller und F. A. Lange (Gesch. d. Mater. I, 4. Aufl. S. 9ff.) vgl. bes. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems 1884, S. 164 bis 208, und desselben unten zu 5. erwähnte Ausgabe der Ethika; auch Windelband, Gesch. d. alten Philos. S. 193—205 und Lehrbuch (1. Aufl.), S. 80—90, Kühnemann, Grundlehren S. 133—160.

1. *Persönliches.* Als Vorgänger und Freund (ἑταῖρος) Demokrits nennt Aristoteles einen gewissen Leukippos, von dem wir aber sonst nichts Sicheres wissen, so daß schon von Epikur und neuerdings von Rohde seine Existenz bezweifelt worden ist. Seine Schriften sollen später unter diejenigen Demokrits gekommen sein. Die verschiedenen Angaben über seine Heimat: Abdera, Elea oder Milet scheinen mehr auf die Entstehung seiner Philosophie als auf seine wirkliche Geburtsstätte hinzuweisen. Indem wir die Persönlichkeit Leukipps dahingestellt sein lassen, behandeln wir im folgenden allein Demokrit,

ohne uns um dessen vollständige oder nicht vollständige Originalität zu kümmern.

Demokrits Heimat war die damals blühende und reiche, später in den Ruf der griechischen Schildbürgerstadt (vgl. *Wielands „Abderiten“*) gekommene, von ionischen Kolonisten gegründete Handelsstadt Abdera in Thrakien. Seine Geburt fällt wahrscheinlich in die Zeit 470—460; er selbst nennt sich „jung, als Anaxagoras schon alt war“. Sein bedeutendes Vermögen verwandte er auf große Forschungsreisen, besonders nach dem Morgenlande. Zurückgekehrt führte er in seiner Vaterstadt, fern von dem geräuschvollen Treiben Athens, ein stilles, besonders der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung gewidmetes Gelehrtenleben. Für eine einzige „Ätiologie“, d. i. Angabe eines (wissenschaftlichen) Grundes wollte er das ganze Perserreich hingeben. Von der Fülle von Sagen und Anekdoten, die das spätere Altertum an seinen Namen heftete, scheint der Beiname des „lachenden Philosophen“ auf den ernsten Gelehrten, und der Ruf der Vielwisserei auf den Mann, der sich mehr als seines Wissens der geometrischen Kunst rühmte und in der Fülle des Verstandes das einzig Erstrebenswerte sah, am wenigsten zu passen. Im hohen Alter von 90 oder 100 Jahren soll er sanft und schmerzlos aus dem Leben geschieden sein.

Mit den Systemen seiner Vorgänger war Demokrit bekannt: er erwähnt Pythagoras, Parmenides, Zeno, Anaxagoras und seinen Landsmann Protagoras, den ersten Sophisten (s. § 11). Dagegen suchte er keine Verbindung mit der attischen Philosophie seiner Zeit. Er soll in Athen gewesen sein, ohne sich Sokrates oder einem anderen der dortigen Philosophen zu erkennen zu geben. Von den Sophisten hielt ihn wohl seine Gesinnung ab: „Wer gern widerspricht und viele Worte macht, ist unfähig, etwas Rechtes zu lernen“; von Sokrates vielleicht dessen Abneigung gegen sein hauptsächlichstes Forschungsgebiet. Auffallend ist, daß Plato niemals Demokrits Namen nennt, obwohl er ihn an einigen Stellen (nach *Hirzel* und *Natorp*) im Auge gehabt zu haben scheint. Aristoteles dagegen erwähnt ihn nicht weniger als 78mal und, obwohl Gegner, doch stets mit Achtung. Sein Stil wird von Cicero dem platonischen gleichgestellt. Seine schriftstellerische Tätigkeit war außerordentlich fruchtbar. Die 60 Schriften (in 15 Tetralogien), die das Altertum ihm zuschrieb, umspannten den ganzen Kreis des damaligen Wissens: Mathematik, Naturwissenschaft, Ethik,

Ästhetik, Grammatik und Technik. Die verhältnismäßig spärlichen, namentlich aus seinen ethischen Schriften erhaltenen Bruchstücke lassen den Verlust des Übrigen um so bedauernswerter erscheinen. Durch Sokrates und Plato wurde die Philosophie auf andere Probleme hingelenkt. Das mag dazu beigetragen haben, daß Demokrit, der in erster Linie doch Naturphilosoph blieb, später in Vergessenheit geriet, aus der ihn erst nach zwei Jahrtausenden Baco und Gassendi wieder ans Licht zogen. Aber erst neuerdings hat man ihn ganz würdigen gelernt.

2. *Die Atomenlehre.* Der bekannteste und hervorstechendste Teil der Philosophie Demokrits ist der physikalische, seine Lehre von den Atomen, die von ihm, wenn nicht begründet, so doch zuerst voll ausgebildet, das Fundament der modernen Physik geworden ist (vgl. *F. A. Lange* a. a. O. und besonders das S. 8 genannte Werk von *Kurd Laßwitz*).

Mit den Eleaten hält Demokrit an einem ewigen, in allem Wechsel beharrenden Seienden fest. Diese Welt des Seienden besteht aber aus unendlich vielen Substanzen. Das All ist in zahllose kleinste, mit den Sinnen nicht mehr wahrnehmbare, Körperchen geteilt, die, weil nicht mehr weiter teilbar, von ihm Atome (*ἄτομα*) genannt werden. Ihnen legt er die Eigenschaften des anaximandrischen *ἄπειρον* und des eleatischen *ὄν* bei: ungeworden, unvergänglich, dazu voll (*μεστά*) und körperlich. Sie sind gleichsam das in unendlich viele Teile zerschlagene *ὄν* der Eleaten. Ohne sinnliche Qualität, sind sie verschieden nur an Gestalt, Lage und Größe, ihre Unterschiede also rein geometrische; der der Größe übrigens nur ein idealer, da sie ja nicht wahrnehmbar und offenbar nur erdacht sind, um die Mannigfaltigkeit des Seienden erklären zu können. Sie heißen auch *σχήματα* oder *ἰδέαι*, d. i. Formen oder Gestalten. Damit nun ihre Bewegung ermöglicht werde, nimmt Demokrit neben dem „Vollen" ein „Leeres", also einen leeren Raum an. Die Bewegung der Atome durch diesen leeren Raum ist eine ewige; ob sie nach Demokrit durch die Schwere bewirkt und ursprünglich, wie Epikur will, eine senkrechte gewesen, haben neuere Untersuchungen (von Brieger und Liepmann, denen auch Gomperz zustimmt) einigermaßen zweifelhaft gemacht. Durch das An- und Abprallen der Atome entstehen Seiten-, Kreis- und Wirbelbewegungen, wobei sich die leichteren nach außen, die größeren und schwereren im Inneren

zusammenschließen. So ist der Anfang der Weltenbildung gegeben. Wir gehören nur einer dieser zahllosen Welten an. Aus den zur Mitte sich niedersenkenden schwereren Atomen entstand in ihr unsere Erde, aus den emporsteigenden leichteren Himmel, Luft und Feuer. Die aus diesen sich ausscheidenden dichteren Massen wurden durch schnelle Bewegung glühend und zu Gestirnen.

Wie weit der Philosoph von Abdera seine atomistische „Hypothese" — so bezeichnet sie schon Aristoteles — auch für die Biologie fruchtbar gemacht hat, läßt sich aus der spärlichen Überlieferung nicht mit Sicherheit erkennen. Daß er es getan, ergibt sich u. a. aus der Erklärung des Pflanzenwachstums, die Aristoteles *Phys. IV 6* von ihm berichtet, und vor allem aus seiner psychologischen Theorie, die unten noch zu berühren ist. Jedenfalls ist die von ihm begründete quantitative Naturauffassung von grundlegender Bedeutung für die gesamte moderne Naturwissenschaft geworden. „Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, die chemischen und physikalischen Veränderungen im weitesten Umfange" (*Lange* a. a. O. S. 15).

Der Atomismus stellt zugleich eine streng mechanische Weltanschauung dar. Aus der Welt der Atome ist jeder Zufall und jede etwa hinter ihr stehende, nach bewußten Zwecken handelnde Gottheit ausgeschlossen. „Die Menschen haben sich ein Trugbild vom Zufall ersonnen, zur Beschönigung für ihre eigene Unvernunft," sagt Demokrit, und: „Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und unter dem Zwang der Notwendigkeit" (ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης). Er verspottete deshalb auch Anaxagoras' teleologische Lehre vom Nūs. Ist nun deshalb Demokrits Weltanschauung als ein konsequentes System des reinen Materialismus zu betrachten, wie es vielfach geschieht, oder gar als Sensualismus, weil er die Wahrheit „in den Erscheinungen" (*Arist. de gen. et corr.* I, 2) gesucht habe?

3. *Erkenntniskritisches Prinzip Demokrits.* Gegen eine solche Annahme spricht schon die Berichterstattung desselben Aristoteles (im 8. Kapitel der letzterwähnten Schrift) über die Entstehung der Atomistik. Danach wuchs dieselbe aus dem Gegensatz zu den Eleaten hervor: Während die eleatische Lehre, was Vernunftgründe (λόγοι) betrifft, befriedigen konnte, in Anbetracht der Tatsachen dagegen an Wahnsinn grenzte, so glaubte Leukipp Vernunftgründe zu haben, welche „mit der Wahr-

nehmung im Einklang" Entstehen und Vergehen, Bewegung und Vielheit der Dinge nicht aufheben. So viel glaubte er den Erscheinungen oder der Erfahrung zugestehen zu müssen, den Eleaten aber, daß die Bewegung nicht ohne leeren Raum möglich sei. Diesen leeren Raum aber oder das „nicht Seiende" (μὴ ὄν) nahm er eben an und die durch ihn sich bewegenden Atome.

Mögen sich auch Leukipp oder Demokrit selbst der Tragweite dieser neuen Hypothese noch nicht bewußt gewesen sein: es erinnert doch schon an die Grundlagen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik und Chemie, wenn der letztere (bei Sextus Empirikus) den Satz ausspricht: „In Wahrheit sind die Atome und das Leere" (ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν). Oder, wie ein anderer Satz sich ausdrückt: „Das Nichts existiert ebensogut als das Ichts" (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι). Das Sein der Eleaten ist noch die einfache sinnliche Wirklichkeit, das Dasein; insofern sind sie trotz ihrer Bekämpfung der sinnlichen Wahrnehmung noch naive Materialisten. Demokrit dagegen denkt zum erstenmal — soweit wir aus den dürftigen Fragmenten uns ein Bild zu machen vermögen — ein Sein ohne Materie, erhebt den wissenschaftlichen Begriff der nicht wahrnehmbaren Atome und des Leeren zum wahren Sein und nähert sich so der modernen Naturauffassung. Jene leugnen das Leere, da es für ihre rein körperliche Auffassung der Dinge nicht faßbar ist; dieser erklärt es als gedankliche Notwendigkeit, bei der nicht zu leugnenden Vielheit und Bewegung: eine Denkweise, die der mathematischen mindestens sehr nahe steht, und wozu auch die Notiz des Sextus Empirikus (VIII, 6) stimmt: „Die Anhänger des Plato und Demokrit nahmen an, daß allein die Gedankendinge (τὰ νοητά) wahr seien." Daher hat Cohens[1]) Vermutung, er sei durch die Pythagoreer beeinflußt worden, die ein „Leeres" als Trennungsprinzip annahmen, etwas für sich. Demokrits „Vernunftgründe" sind, wie die platonischen Ideen, ὑποθέσεις, d. h. Grundannahmen, um die Welt der Erscheinungen „aufrecht zu erhalten"; es sind, modern ausgedrückt, die mathematischen Grundlagen der Naturerklärung.

Zu dem „eigentlich" Seienden (κυρίως ὄν), d. i. den Atomen und dem Leeren, steht im Gegensatz das Sein

---

[1]) *H. Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik.* Marburg 1879, S. 4.

der „Satzung“, d. i. der herrschenden Meinung, nach (νόμῳ ὄν). „Der Satzung nach“ gibt es Süß und Sauer, Warm und Kalt, Farbe. „An sich“ ist nur die reine Form (σχῆμα), d. i. das Atom, „das Süße aber und überhaupt das sinnlich Wahrnehmbare im Verhältnis zu einem anderen und in anderem“. Somit wird die Relativität und Subjektivität aller Sinnenerkenntnis ausdrücklich anerkannt, die an anderer Stelle auch als „unebenbürtige“ oder „dunkle“ bezeichnet wird, und zu der „alles Sehen, Hören, Riechen, Kosten und Tasten gehört“. Im Gegensatz dazu steht die „echte“ oder „vollbürtige“ (γνησίη), von Sextus Empirikus als „Verstand“ bezeichnete Erkenntnis, die beginnt, wo jene nicht mehr ausreicht „und auf ein Feineres —“; leider bricht hier der Berichterstatter ab. Auf die Subjektivität der Sinnenerkenntnis gehen wohl auch gelegentliche skeptische Aussprüche, wie, daß wir „in Wahrheit nichts wissen“, daß der Mensch von dem „in Wirklichkeit“ fern ist, daß die Wahrheit „in der Tiefe“ verborgen ruht. Daß Demokrit indes nicht bei bloßer Skepsis stehen geblieben ist, beweist schon seine gut bezeugte Gegnerschaft gegen den Sophisten Protagoras. Dennoch spricht er der Sinnlichkeit eine gewisse beschränkte Gültigkeit zu. Er leugnet die Erscheinungen nicht, aber er will sie rational, mit den Mitteln begrifflichen Denkens erklären. Und in diesem Sinne ist er kein sensualistischer Materialist, sondern eher ein kritischer Idealist zu nennen; freilich ist er ein solcher nur erst im Keime.

4. *Psychologisches.* Wohl zu unterscheiden von der erkenntniskritischen Frage: In welcher Erkenntnisart ist die Wahrheit zu finden? ist die psychologische: Wie hängen Geist und Körper zusammen oder voneinander ab? Auf diesem Gebiete denkt Demokrit, wie die bisherigen Naturphilosophen, ganz physiologisch-materialistisch. Auch die Seele stellt er sich — darüber war ja auch Anaxagoras nicht hinausgekommen — materiell vor, indes wenigstens aus einem besonderen und zwar mathematisch bestimmten Stoff bestehend. Die Atome, welche die Seele zusammensetzen, sind fein, glatt und rund und gleich denen des Feuers. Sie sind durch den ganzen Körper verteilt und werden durch das Atmen von ihm eingesogen und zurückgehalten. Die Sinneswahrnehmungen läßt er, ähnlich wie Empedokles, durch Ausflüsse der Dinge (oder εἴδωλα: „Bilder“) entstehen, die in dazu passende Öffnungen der Sinnesorgane ein-

dringen. Alles Wahrnehmen ist eigentlich ein Tasten. Von einer Unsterblichkeit weiß er nichts; auch den Göttern des Volksglaubens, bei ihm „Dämonen“, die sich durch Traumbilder und sonstige Erscheinungen den Menschen kund tun, wird solche nicht zugesprochen.

5. *Ethisches.*

P. Natorp, Die Ethika des Demokritos. Texte u. Untersuchungen. Marburg 1893. K. Vorländer, Demokrits ethische Fragmente ins Deutsche übertragen. Ztschr. für Philos. u. philos. Kritik 1896 (Band 107), S. 253—272. Vgl. auch Diels, Fragm. der Vorsokratiker, S. 416—459.

In ausgedehnterem Maße als die Naturphilosophen vor ihm hat sich Demokrit mit ethischen Fragen beschäftigt; nicht weniger als 230 Fragmente, die meisten freilich nur kurze Sittensprüche, werden ihm zugeschrieben, und nur ganz wenige davon scheinen unecht. Wenn auch die Ethik sich bei ihm von der theoretischen Philosophie noch nicht losgelöst hat, geht doch durch sie, so scheint uns, im Gegensatz zu Zeller und anderen, ein gleichmäßiger Zug, der ebensowenig wie seine Erkenntnislehre rein sensualistischen oder materialistischen Charakter trägt. Demokrit geht zwar von Lust und Unlust als dem nächstgegebenen Regulator aus, aber als Endziel (τέλος) gilt ihm nicht die sinnliche Lust (ἡδονή), sondern die Wohlgemutheit (εὐθυμία), die Wohlbestelltheit (εὐεστώ), die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία). Neben der psychophysischen Grundlage tritt ebenso scharf und deutlich, wie in seiner Naturphilosophie, ein rationaler Zug hervor. Er bleibt nicht bei der Unbestimmbarkeit der Triebe stehen, sondern erhebt sich zu dem Gedanken eines gemeinsamen Guten und Wahren für alle Menschen, das ausdrücklich vom Angenehmen unterschieden wird (fragm. 6 der Natorpschen Zählung). Die Lust soll sich nicht auf Sterbliches richten, die sinnlichen Triebe sich beugen unter die Herrschaft von Norm und Gesetz, wie das sturmbewegte Meer zur Windstille besänftigt wird. Das Sittliche liegt in der Gesinnung, sein Kriterium ist die Einsicht (φρόνησις). Aus solcher hohen und edlen Denkart fließen seine ethischen Reflexionen, die sich nach ihrer prinzipiellen Seite auf die in der Seele ruhende Einsicht, das Verhältnis von Seele und Körper, die Moral der Gesinnung, die Mäßigung der Leidenschaften und Begierden, die Herrschaft der Vernunft beziehen, um sodann auf alle Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens, Reichtum und Armut, Wort und Tat,

Bildung und Erziehung, Alter und Geschlecht, Freundschaft, Ehe und Gesellschaft Anwendung zu finden. Wir können es uns nicht versagen, aus der Fülle edler Gedanken wenigstens eine Auswahl charakteristischer Proben hierher zu setzen.

Glückseligkeit und Elend liegen in der Seele (9). Gut ist nicht das Nicht-Unrechttun, sondern das nicht einmal Unrechttun-Wollen (38). Auch, wenn du allein bist, sage und tue nichts Niedriges; lerne vielmehr dich weit mehr als vor den anderen vor dir selbst zu schämen (42). Wer Unrecht tut, ist unseliger als wer Unrecht leidet (48). Mannhaft ist nicht nur, wer die Feinde bezwingt, sondern auch, wer seiner Lüste Herr wird (63). Wanderschaft lehrt Genügsamkeit der Lebensweise; denn trocken Brot und Strohsack sind die süßeste Arznei für Hunger und Ermüdung (66). Den herrenlosen Schmerz der im Krampf erstarrten Seele banne durch Vernunft (89). Dem freien Mann ist Freimut eigen, schwierig aber ist die Wahl des richtigen Augenblicks (111). Mannesmut macht das Unheil gering (127). Den frischen Tag beginne mit frischen Gedanken (129). Eine gute Staatsleitung soll man für das Wichtigste von allem halten (134). Dem Weisen steht jedes Land offen, denn die Heimat einer edlen Seele ist die ganze Welt (168). Die Bildung ist für Glückliche eine Zierde, für Unglückliche eine Zufluchtsstätte (183). Auf hohen Verstand, nicht hohe Gelehrsamkeit soll man es absehen (191). Die Freundschaft eines Verständigen ist mehr wert, als die aller Toren (211). Hochsinnig ist es, die Fehler anderer mit Sanftmut zu ertragen (218). Wohltaten annehmen soll man, wenn man Aussicht hat, einst bessere Vergeltung dafür zu üben (228). Unvernunft ist es, sich in das Unvermeidliche nicht zu fügen (91).

Daß diese hohe und reine Ethik von keinen persönlichen Unsterblichkeitshoffnungen oder -befürchtungen begleitet war, beweist fr. 92: „Einige, die von der Auflösung der sterblichen Natur nichts wissen, der Übeltaten aber in ihrem Leben sich bewußt sind, bringen ihre ganze Lebenszeit in Verwirrung und Ängsten zu, indem sie sich lügenhafte Mythen über das Leben nach dem Tode vorspiegeln." Für das Staatsleben fordert er strenge gesetzliche Ordnung, scheint ihm aber im ganzen weniger Interesse geschenkt zu haben.

Bedeutendere Schüler hat Demokrit anscheinend nicht besessen. Metrodor von Chios und Anaxarch, die

als „Demokriteer“ genannt werden, sind für uns wenig mehr als bloße Namen. In gegnerischem Sinne knüpft Aristoteles, in freundlichem Epikur und die Skeptiker an ihn an. Im ganzen aber zeigte sich für sein Prinzip mechanischer Naturerklärung die Zeit noch nicht reif. Es wurde durch die teleologischen Systeme in den Hintergrund gedrängt und sollte erst nach zwei Jahrtausenden in den Begründern der modernen Naturwissenschaft zu neuem Leben erwachen.

Alles, was an wertvollen und unverlierbaren philosophischen Gedanken in dem gesamten bisher behandelten Zeitraum entstand, ist beinahe ausschließlich in der Betrachtung der Natur gewonnen worden. Um die Mitte etwa des 5. Jahrhunderts erfolgt im Zusammenhange mit der historischen Gesamtentwicklung eine deutliche Wendung des philosophischen Interesses, von der Natur zum Menschen. Wir kommen damit zur zweiten Periode der griechischen Philosophie: der vorzugsweise anthropologischen.

Zweite (vorherrschend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Kapitel V.

Die sophistische Aufklärung.

§ 10. Entstehung und Grundzüge der Sophistik.

Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 5—42. Grote, History of Greece, VIII, 474—544.

Bisher hatte man, wie neuere Untersuchungen (namentlich von H. Diels) wahrscheinlich gemacht haben, die Wissenschaft in engeren, festgeschlossenen Genossenschaften gepflegt. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts tritt die Philosophie aus der Stille der Schule hinaus auf den geräuschvollen Markt des öffentlichen Lebens, das sich in vordem ungeahnter Fülle und Lebendigkeit in Hellas zu entfalten begann. Der gewaltige Aufschwung des nationalen und des bürgerlichen Lebens, der sich mit der

siegreichen Abwehr der persischen Übermacht verbunden hatte, machte sich auf allen Gebieten bemerkbar. Die Erbin des zerstörten Milet ward Athen, die „Bildungsschule" von Hellas, wie Thukydides den großen Staatsmann dieser Epoche sagen läßt. Hier konzentrierten sich neben den politischen und kommerziellen auch die wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen der Zeit und riefen jene Blüte auf allen Zweigen des Geisteslebens hervor, die unter dem Namen des perikleischen Zeitalters noch auf unsere Herzen ihren unvergänglichen Zauber übt. In diesem Athen, wo zugleich die Volksherrschaft sich immer breiter und mächtiger entwickelte, ward der Bildungsdrang auch bei der Masse ein immer stärkerer. Wer politisches und soziales Ansehen gewinnen wollte, bedurfte jetzt nicht mehr oder doch nicht mehr bloß adeliger Geburt, persönlicher Tapferkeit oder Lauterkeit des Charakters, sondern auch theoretischer Bildung und Redegewandtheit. Das Wort war es, das im Rat, in der Volksversammlung, an den Gerichtsstätten den Sieg erringen half. Diesem Drange kamen die Sophisten entgegen.

„Sophist" (*σοφιστής*) bedeutet ursprünglich jeden auf irgendeinem Gebiete hervorragenden Mann, den „Meister" einer Sache, besonders aber einen Meister im Wissen, ähnlich etwa wie unser heutiges „Gelehrter". Nicht bloß Solon und Pythagoras heißen Sophisten, sondern bei Xenophon auch noch Sokrates und Antisthenes, ja bei Isokrates selbst Plato. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts aber beginnt daneben der Name von denjenigen insbesondere gebraucht zu werden, welche von Stadt zu Stadt wandernd sich nicht mehr an auserlesene Kreise, sondern an alle wandten und (was dem griechischen Vollbürger auffiel) gegen Bezahlung als Lehrer der Redegewandtheit, der praktischen Lebensweisheit und der Staatskunst auftraten, indem sie vor allem die Jugend zum „richtigen Denken, Sprechen und Handeln in öffentlichen und Privatangelegenheiten" erziehen wollten. Der tadelnde Nebensinn, den wir heute unwillkürlich mit den Worten „Sophist", „sophistisch", „Sophismen" verbinden, rührt daher, daß wir die „Sophisten", die übrigens in Wirklichkeit keine besondere Klasse oder Schule bildeten, ausschließlich aus der ungünstigen Beleuchtung ihrer philosophischen Gegner (Sokrates, Plato und Aristoteles) und den Karikaturen der Komödie (Aristophanes) kennen, und kann namentlich nicht für die ältere Generation

derselben gelten, die, wie Protagoras, bei der Mehrzahl der Gebildeten sich hohen Ansehens erfreuten. Später allerdings richtete sich das Streben mancher Sophisten mehr auf äußeren Ruhm und Gewinn als auf gediegene Lehre, mehr auf dialektische Kunstgriffe und rhetorische Disputierkunst als auf ernste Erforschung der Dinge. Bis zum Anfang vorigen Jahrhunderts herrschte diese einseitig ungünstige Auffassung der Sophistik; seitdem haben namentlich Hegel und Grote in ihren oben angeführten Schriften (letzterer wohl sie überschätzend) einer gerechteren Würdigung die Bahn gebrochen, vermöge deren man die Sophisten jetzt in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit und ihrer Kulturmission begreift: als Aufklärer und als Verbreiter und Popularisierer der wissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit.

Ihr philosophischer Standpunkt soll in diesem Paragraphen nur im allgemeinen skizziert werden. Sehen wir von Demokrit ab, dessen Wirksamkeit übrigens mit der der wichtigsten Sophisten gleichzeitig, wenn nicht später fällt, so waren die bisherigen Philosophen im wesentlichen Naturphilosophen, Hauptgegenstand ihres Denkens der Kosmos geblieben; erst Anfänge von Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik hatten wir bei ihnen bemerken können. Der Beruf der Sophisten, Kenntnisse im allgemeinen zu verbreiten, insbesondere aber ihre Schüler „zum Handeln und Reden, zur Leitung des Haus- wie des Gemeinwesens geschickt“ zu machen, veränderte diese Sachlage durchaus. Sie grübelten nicht mehr in abgezogener Betrachtung den ewigen Rätseln des Seins und Werdens, des Entstehens und des Untergangs der Welten nach, sie unterwarfen nicht mehr den Kosmos, sei es allgemein-philosophischer, sei es mathematisch-naturwissenschaftlicher Erforschung. Ihr Objekt war vielmehr der Mensch mit seinem Wahrnehmen und Denken, seinem Wollen und Begehren, seiner privaten und öffentlichen Betätigung. Das Studium des Menschen, die Beschäftigung mit sprachlichen, logischen, erkenntnistheoretischen, ethischen Problemen verdrängt fast alles andere, wie schon die erhaltenen Büchertitel — von den Schriften selbst ist fast nichts auf uns gekommen — beweisen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung dagegen beginnt sich um dieselbe Zeit, zunächst der Sache, später auch den Personen nach, von der gemeinsamen Mutter Philosophie abzulösen. Die mathematische Detailforschung der jüngeren Pythagoreer, die astronomische des Hiketas u. a.,

vor allem die medizinische des berühmten Hippokrates (460—377) gehört hierher[1]).

Noch ein weiteres Moment kommt hinzu. In den großen metaphysischen Systemen, die wir in rascher Folge hintereinander emporsprießen sahen, hatte sich die schöpferische Kraft des griechischen Philosophierens glänzend bewährt, aber gewissermaßen auch erschöpft. Dabei war in Heraklit und den Eleaten ein schier unlösbarer Widerstreit der Anschauungen zutage getreten, der manchen zum Zweifel an der Möglichkeit begrifflichen Erkennens überhaupt führen mochte und auch durch die Vermittlungsversuche der Empedokles und Anaxagoras nicht endgültig beseitigt werden konnte. Und was die Zuverlässigkeit der Sinnenerkenntnis betrifft, so war sie durch die Stellungnahme gerade der hervorragendsten, dabei unter sich ganz verschieden gearteten Denker: eines Parmenides, Heraklit, Empedokles, Demokrit gründlich erschüttert worden. „In unergründlicher Tiefe ruht die Wahrheit," schrieb Demokrit, und das, was bisher am festesten schien, hatte Zeno durch seine scharfsinnigen Beweise als leeren Schein erklärt. Kein Wunder, wenn weniger tiefe Geister sich durch solche Erwägungen zum Zweifel oder wohl gar zum Verzicht auf alle objektive Erkenntnis drängen ließen. Die bisherigen Philosophen waren von der Annahme eines Allgemeingültigen ausgegangen. Selbst Heraklits ewiger Fluß der Dinge hatte doch das Bestehen einer Weltvernunft (λόγος) vorausgesetzt. Jetzt erhebt sich — und das ist die fundamentale Bedeutung der Sophisten in der Geschichte der Philosophie — zum erstenmal die Frage: Gibt es überhaupt allgemeingültige Wahrheiten? Und zwar dehnten sie die Frage von dem theoretischen auch auf das ethische Gebiet aus. Infolge der rapiden Entwicklung, die das politische und soziale, geistige und materielle Leben Griechenlands, in erster Linie natürlich wieder Athens, im fünften Jahrhundert genommen hatte, war eine Umwandlung aller sittlichen Anschauungen, eine Abwendung von den althergebrachten Sitten und religiösen Gebräuchen, ein Schwanken von Recht und Gesetz eingetreten, das nur noch des 27jährigen Bruderkrieges

---

[1]) Vergl. den sorgfältig gearbeiteten *Abriß der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum* von *S. Günther*, der den Anhang zu *Windelbands Gesch. der alten Philos.* (oben S. 16) bildet.

zwischen dem attischen und dem peloponnesischen Bunde bedurfte, um zu einer Zerrüttung aller Verhältnisse zu führen.

Dieser Lage der Dinge geben die Sophisten auf philosophischem Gebiete Ausdruck. Sie führen den Grundsatz der Subjektivität, der freien Willkür des souveränen Individuums in die Philosophie ein, auf dem Felde des Erkennens wie des Wollens. Mit den Übeln, die eine schrankenlose Anwendung dieses Grundsatzes auf beiden Gebieten zeitigen konnte und zum Teil wirklich zeitigte, war jedoch auch ein ungeheurer Fortschritt verbunden: die Anerkennung des Individuellen. Sollte ihm die rechte Fruchtbarkeit auch erst durch Sokrates' Begründung der Begriffsphilosophie gegeben werden, so kommt doch den Sophisten das Verdienst zu, diesen neuen Gedanken einer neuen Zeit zuerst literarischen Ausdruck verliehen zu haben. Wir beginnen deshalb auch, im Gegensatz zu manchen anderen Darstellern, mit ihnen eine neue Periode und wenden uns nun ihren wichtigsten Vertretern zu.

§ 11. Ältere Sophisten: Protagoras, Gorgias.

1. Der Relativismus des Protagoras.

Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. I, 1879. Natorp, Forschungen usw. S. 1—62, 147 ff. Die Schriften und Abhandlungen von Halbfaß, Münz, Sattig u. a. siehe bei Ueberweg-Heinze (Praechter), Anhang S. 38.

Der ernsteste und bedeutendste der Sophisten steht auch zeitlich an ihrer Spitze. Es ist Demokrits Landsmann Protagoras, um 480 zu Abdera geboren. Um seine Lehren in weiteren Kreisen zu verbreiten, führte er von seinem 30. Jahre ab ein Wanderleben, das ihn besonders oft und auf längere Zeit nach Athen führte. Dort fand er unter den gebildeten Kreisen viele begeisterte Anhänger und wurde u. a. von Perikles und Euripides hoch geschätzt. „Wir bewunderten ihn wie einen Gott wegen seiner Weisheit," läßt Plato (Theätet 161 C) seinen Sokrates von ihm sagen. 411 unter der Herrschaft der 400 (nach anderen schon 415) wegen Gottlosigkeit angeklagt und verurteilt, ertrank er, wie es heißt, auf der Flucht nach Sizilien; seine Schriften wurden auf dem Markte zu Athen auf Staatsbeschluß verbrannt. Sie erstreckten sich vorzugsweise auf Ethik nebst den verwandten Disziplinen der Rechtswissenschaft, Politik und Pädagogik, wie

die zahlreich erhaltenen Schriftentitel beweisen. Von den Schriften selbst sind kaum 20 Zeilen überliefert, so daß wir auf andere Quellen mit angewiesen sind. Die wichtigste in betreff der Lehre ist Platos Theätet, dessen Zuverlässigkeit von *Halbfaß* (Straßburger Dissertat. 1882) bestritten, von *Natorp*, wohl mit Recht, verteidigt worden ist.

Der berühmte Fundamentalsatz des Protagoras lautet: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind." Und zwar bedeutet hierbei „der Mensch" nicht etwa, wie der moderne Denker (z. B. *Laas* und *Gomperz*) anzunehmen geneigt ist, den Menschen überhaupt, sondern wenn anders wir Platos Theätet wie auch späterer Berichterstattung Glauben schenken dürfen, schlecht und recht das einzelne Individuum mit seinen wechselnden Vorstellungen und Empfindungen. Jede Vorstellung besitzt relative Wahrheit, nämlich für den Wahrnehmenden unter den Bedingungen seines jedesmaligen Wahrnehmens. Es gibt keine allgemeingültigen Wahrheiten; dem Kranken z. B. erscheinen gewisse Dinge anders als dem Gesunden usw. Wie für Heraklit, so ist auch für Protagoras alles in beständigem Werden begriffen. Man kann von dem nämlichen Dinge zwei einander entgegengesetzte und dennoch gleich berechtigte Ansichten haben. Es ist vollendeter Relativismus und, insofern er sich auf die sinnliche Wahrnehmung als einzige Erkenntnisquelle stützt (eine Auslegung seiner Lehre, welcher Protagoras mindestens nicht vorgebeugt zu haben scheint), Sensualismus.

Dieser Relativismus dient aber unserem Sophisten im wesentlichen nur dazu, um die Menschen von den seines Erachtens unfruchtbaren theoretischen Spekulationen auf die praktischen Aufgaben des Lebens hinzulenken, für die er seinen „guten Rat" anbietet, um sie kluge Voraussicht, Erwägung der Folgen und damit Beherrschung der Naturkräfte wie der menschlichen, insbesondere der politischen Verhältnisse zu lehren. Hier ist er durchaus kein Umstürzler. Sitte und Recht erscheinen ihm vielmehr — vergl. den Mythus, den der platonische Dialog „Protagoras" ihm zuschreibt — als die unentbehrlichen Stützen des Staates und der Gesellschaft, wie er selbst denn auch 443 im Auftrage des Perikles Gesetze für die neugegründete athenische Kolonie Thurii entwarf.

Bezüglich der Götter bekannte er, „nicht zu wissen, ob sie existieren oder nicht"; vieles verhindere ein

sicheres Wissen über sie, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens. Dieser Freimütigkeit hatte er seine Verurteilung wegen „Gottlosigkeit" zu danken. Verdienstlich waren auch seine grammatischen Untersuchungen: über den rechten Wortgebrauch, die Modi und Tempora der Verba, das Geschlecht des Nomens, desgleichen die rhetorischen Übungen über allgemeine Themata, durch die er die Fähigkeiten seiner Schüler zu entwickeln und ihre geistige Kraft zu stählen strebte. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang der an sich bedenkliche, ihm von Aristoteles zugeschriebene Satz, die Kunst der Rede vermöge „auch die schwächere Sache zur stärkeren zu machen".

Auf die Schranken und die Subjektivität des menschlichen Denkens mit Nachdruck hingewiesen zu haben, ist das Verdienst dieses ersten Sophisten. An einem Maßstab objektiven Erkennens hat es ihm anscheinend gänzlich gefehlt. So griff er denn auch die exakteste aller Wissenschaften, die Mathematik an, weil sein auf das Handgreifliche gerichteter Sensualismus die reinen Linien, Kurven usw. in der „Wirklichkeit" vermißte. Damit war jede allgemeingültige Erkenntnis aufgehoben. Noch weiter in dieser Anzweiflung aller Wissenschaft ging sein Nachfolger

2. Gorgias,

den 427 seine Vaterstadt, das sizilische Leontinoi, an der Spitze einer Gesandtschaft nach Athen sandte, um Hilfe gegen Syrakus zu erbitten. Hier und in vielen anderen Gegenden Griechenlands feierte seine hinreißende Beredsamkeit glänzende Triumphe. Prunkend, wie seine Rede, soll auch sein äußeres Auftreten gewesen sein. Später zog er sich nach Thessalien zurück, wo er um 380 über 100 Jahre alt starb. Die Echtheit zweier unter seinem Namen überlieferten Prunkreden — diese namentlich waren sein Genre — ist zweifelhaft.

In der Physik und Naturphilosophie schloß sich Gorgias seinem Landsmann Empedokles an (vgl. *Diels, Gorgias und Emp., Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1884). Seinen eigentlichen Beruf aber fand er im Lehren und Ausüben der Redekunst, so daß er gegenüber dem philosophischeren Protagoras in erster Linie als Rhetor zu charakterisieren ist. Vielleicht war es auch nur ein rhetorisches Kunststück, wenn er in seiner Hauptschrift, die den Titel „Von der Natur oder (!) dem Nicht-Seienden" trug, folgende drei berühmten Sätze zum besten gab:

1. Es existiert nichts. 2. Wenn aber auch etwas existierte, so wäre es doch für den Menschen unfaßbar. 3. Wenn es aber auch faßbar wäre, so wäre es doch unaussprechbar und unmitteilbar. Die nähere Begründung dieser Sätze, wie sie sich bei dem Skeptiker Sextus Empirikus und in der (schon in § 4 erwähnten) pseudoaristotelischen, von einem Peripatetiker des 3. Jahrhunderts herrührenden Schrift *De Xenophane Gorgia Melisso* findet, war gegen die Eleaten gerichtet, indem, wie bei diesen, das Sein lediglich als körperliches Dasein gefaßt wurde.

Wenn Protagoras jede Meinung für wahr erklärt hatte, so erklärte Gorgias jede für falsch. Ein so vollendeter Skeptizismus ist, um mit Kant zu reden, kein „heilsamer Zuchtmeister des Verstandes" mehr, sondern „gar keine ernstliche Meinung", und macht aller Wissenschaft ein Ende. Man hat deshalb Gorgias wohl auch als (wissenschaftlichen) „Nihilisten" bezeichnet.

§ 12. Jüngere Sophisten: Prodikos, Hippias; politische Theorien; Eristik.

F. Dümmler, Akademika. Gießen 1889. Pöhlmann, Gesch. d. antiken Kommunismus und Sozialismus 1893, S. 150 ff., 264 ff.

Von der jüngeren Sophistengeneration besitzen wir nur sehr spärliche Nachrichten, die meisten aus den (gegnerischen) platonischen Dialogen.

1. In Athen erwarb sich Beliebtheit und Einfluß Prodikos aus Keos, der von manchen (vgl. *Welcker, Kl. Schr. II,* 393—541) sogar als „Vorgänger des Sokrates" bezeichnet wird. Aus seinen naturphilosophischen Schriften ist uns nichts erhalten. Er schrieb und hielt Vorträge über Synonymik und Sprachrichtigkeit. Die Entstehung der Religion wagte er bereits in sehr rationalistischer und zugleich utilitaristischer Weise zu erklären: die Menschen der Vorzeit hätten alles vergöttert, was ihnen Nutzen brachte, wie das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephästos u. a. Am bekanntesten aber wurde er durch seine moralisierenden Vorträge, vor allem durch die berühmte, von Xenophon *(Memorabilien II, 1)* überlieferte Allegorie „Herakles am Scheidewege", die das ganze Altertum und die frühchristliche Literatur beeinflußt hat.

2. Von noch weit größerer, wahrhaft erstaunlicher Vielseitigkeit war **Hippias** von Elis, der nicht bloß Astronomie, Mathematik, Mnemonik, Chronologie, Sagen- und Völkerkunde, Theorie der Künste trieb und lehrte und in moralischen Mahnreden, wie Prodikos, glänzte, sondern daneben auch noch Dichter und — Kunsthandwerker war. Philosophisch interessiert uns nur der für diese Zeit der sophistischen Aufklärung, die alles bisher Feststehende in Wissen und Sitte, Recht und Staat in Zweifel zog, charakteristische Gegensatz, der nach Plato bei Hippias zuerst zutage trat, zwischen dem *φύσει* und *νόμῳ*, d. h. zwischen dem, was **von Natur** ewige und unveränderliche Geltung besitzt, und den vergänglichen positiven Satzungen der Menschen. Hippias stellt (nach Plato) den fast an heutige anarchistische Theorien erinnernden Satz auf: das Gesetz sei der Tyrann der Menschen und treibe sie durch seinen Zwang zu vielem Naturwidrigen an.

3. Andere verfolgten diese, wie es scheint, bei Hippias noch ziemlich gemäßigt auftretenden naturrechtlichen Theorien bis zu **radikaleren Konsequenzen**. Berechtigt ist nur, was „die Natur" bestimmt; daher haben alle seit Anbeginn der Menschengeschichte von Menschen gemachten Gesetze und Rechte nur einen sehr bedingten Wert und sind im Interesse derer, die sie aufstellten, erlassen: sei es der Gewalthaber, wie Thrasymachos im 1. Buche der platonischen Republik ausführt, oder der Masse der Schwachen, wie Platos *Gorgias* will. Jeder hat das Recht zur Befriedigung seiner Triebe. Maß zu halten ist töricht, ja schimpflich. Kallikles in Platos *Gorgias* führt aus, daß durchaus nicht immer die Gesetzlichkeit glücklich mache, vielmehr weit häufiger eine durch keine Rücksicht auf Maß und Gesetz gehemmte Lebensführung. Der Stärkste ist am glücklichsten, weil er sich am besten auszuleben vermag (vgl. Nietzsche!). Von solchen ganz modern klingenden Anschauungen aus ist man schon damals zu einer tief einschneidenden **Kritik der bestehenden Gesellschaftsordnung** gekommen, und sind mindestens von einzelnen tiefgreifende revolutionäre Forderungen gestellt worden. Im Namen des gleichen Rechts für alle forderte Lykophron offen die Abschaffung der Adelsvorrechte, Alkidamas und andere (was selbst Plato und Aristoteles nicht wagten) die der Sklaverei — „die Gottheit hat alle frei erschaffen, die Natur niemanden zum Sklaven gemacht" —, Phaleas von Chal-

kedon Gleichheit des Besitzes, der Erziehung und Kollektivwirtschaft für die freien Bürger, während „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen", der Architekt Hippodamus von Milet, sich innerhalb der Grenzen der bestehenden individualistischen Gesellschaftsordnung gehalten zu haben scheint. (Quelle für diese Nachrichten: *Aristot. Politik, Buch II.*) Die in den Ekklesiazusen des Aristophanes (392) verspottete Idee der Weibergemeinschaft muß ebenfalls schon damals ihre Anhänger gefunden haben, da die Beziehung auf die platonische Republik durch deren viel spätere Abfassung ausgeschlossen ist; und der als der übermütigste der 30 Tyrannen bekannte Kritias behauptete bereits, ein kluger Staatsmann habe den Götterglauben erfunden, um durch Androhung göttlicher Strafen das Volk gefügiger und unterwürfiger zu machen. Über Euemeros siehe § 16.

4. Dieser Umwertung der sittlich-sozialen Vorstellungen folgte allgemach auch ein immer radikalerer Skeptizismus auf theoretischem Gebiete, dem wir ja schon Gorgias huldigen sahen, und der sich zu dem Satze verstieg: alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung falsch. Bei anderen führte das zur leersten Wortstreiterei (Eristik), zu Effekt machen sollenden Fang- oder Trugschlüssen („Sophismen"), wie sie Plato in seinen Dialogen Euthydem und Kratylus, Aristoteles in seiner Schrift „Über die sophistischen Trugschlüsse" vorführt, oder zu Vexierfragen, auf die weder Ja noch Nein als Antwort paßte, wie die: Hast du deine Hörner abgelaufen? Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen? Meist waren es wohl, wie man aus diesen Beispielen sieht, recht grobkörnige Wortwitze, die indes bei den Silbenstecherei und Wortspiele liebenden Athenern auf fruchtbaren Boden fielen.

Nach alledem sind die Sophisten, trotz ihrer Schwächen und Entartungen, eine kulturgeschichtlich nach verschiedenen Richtungen hin bedeutsame und interessante Erscheinung. Philosophisch dagegen haben sie aus Mangel an einem festen Kriterium, außer jenem immerhin wichtigen Subjektivitätsgrundsatz des Protagoras, für die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft nichts Bleibendes geleistet. Mittelbar freilich führte ihr Auftreten zu einer um so bedeutenderen Gegenwirkung. Denn ihre Verneinung jeder Allgemeingültigkeit in Erkenntnis und Sittlichkeit rief als Kämpfer für diese bedrohten höchsten menschlichen Güter eine der

großartigsten Gestalten nicht bloß der Philosophie, sondern auch der gesamten Menschheitsgeschichte auf den Plan: den Athener Sokrates.

Kapitel VI.

Sokrates.

§ 13. Sokrates' Persönlichkeit. Die Quellen.

Von der sehr reichen neueren Literatur über Sokrates' philosophische Stellung heben wir, außer den ausführlichen Darstellungen in den großen Werken von Brandis und Zeller, hervor: Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen 1815 (S. W. III_2, 287—308). Ribbing, Sokratische Studien, Upsala 1870. Antonio Labriola, La dottrina di Socrate, Napoli 1871 (zum erstenmal soziale und ökonomische Verhältnisse mit heranziehend). Fouillée, La philosophie de Socrate. 2 Bde. Paris 1874. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates, 2 Bde., Berlin 1893 und 1901; vgl. dazu den ausführlichen Artikel Natorps: Über Sokrates, Philos. Monatsh. XXX, 337—370. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München 1895. Neuere Darstellungen bei Th. Gomperz, Griechische Denker, Band II, und Kühnemann, Grundlehren, S. 188—237. Zur Literatur über die Frage, ob Xenophon oder Plato der treuere Berichterstatter (s. unten), s. Pöhlmann, Sokrates-Studien (Bayr. Akad. d. W.) 1906. Eine hübsche zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit in Windelbands „Präludien", S. 54 ff.

Das Leben des Sokrates braucht in einer Geschichte der Philosophie nicht im Detail geschildert zu werden. Es genüge, kurz an die wichtigsten Daten seines äußeren Lebens zu erinnern: daß er, als Sohn eines Bildhauers und einer Hebamme 471 oder 470 zu Athen geboren, anfangs selbst Bildhauer war, die Schriften der alten Weisen — später auch zusammen mit seinen Schülern — las, sowie die Vorträge der Sophisten hörte; daß er an mehreren Feldzügen seiner Vaterstadt teilnahm, als Prytane mutvoll in der Sache der Arginusen-Feldherrn dem Terrorismus des Volkes entgegentrat und 399, wegen „Einführung neuer Götter und Verführung der Jugend" verurteilt, den Giftbecher trinken mußte.

Über den persönlichen Charakter des athenischen Weisen: seine musterhafte Rechtschaffenheit, Sittenreinheit, Bedürfnislosigkeit, Freimütigkeit, Menschenfreundlichkeit, Religiosität, Liebenswürdigkeit und heitere

Ruhe des Gemüts stimmen alle Berichte ebenso überein, wie über seine natürliche Schlagfertigkeit, seinen Witz und seinen Humor. Nicht minder über gewisse unhellenische Züge seines Wesens: seine Gleichgültigkeit gegen die äußere Erscheinung — seine eigene Gestalt entsprach so wenig dem griechischen Schönheitsideal, daß sie selbst seinen Verehrern als silenenhaft erschien — und damit in Zusammenhang eine seinen Volksgenossen fremde Vertiefung in die eigenen Gedanken und inneren Empfindungen, seine bei aller Meisterschaft der philosophischen Unterredung hervortretende Schlichtheit des Ausdrucks. Anders dagegen steht es mit seiner Lehre, über die wir an fremde Berichterstatter gewiesen sind, da wir keine einzige geschriebene Zeile von Sokrates, ja kaum einen völlig beglaubigten Ausspruch aus seinem Munde besitzen. In der Auffassung seiner philosophischen Bedeutung aber widersprechen sich die beiden Hauptquellen, seine Schüler Xenophon und Plato, neben denen der spätere Aristoteles erst in zweiter Linie in Betracht kommt.

Früher herrschte die Auffassung vor, daß die Darstellung Xenophons (in seinen „Memorabilien" und dem „Symposion") bei aller Nüchternheit und Plattheit doch die „objektivere", weil historisch treuere, und deshalb der künstlerischen, aber „subjektiven", idealisierenden Platos (in fast allen seinen Dialogen) vorzuziehen sei. Nachdem zuerst *Dissen* (1812) und *Schleiermacher* (s. oben) an dieser Auffassung gerüttelt, nachdem dann gezeigt worden war, daß Xenophon, selbst kein Philosoph, gar nicht die Fähigkeit besaß, das philosophische Ziel des Sokrates in seiner vollen Tiefe zu erfassen und darzustellen, haben neuere Untersuchungen (von *Dümmler*, *Joël*, *Natorp* u. a.) wahrscheinlich gemacht, daß auch Xenophons Ohrenzeugentum, der damaligen, literarischen Mode entsprechend, nur Fiktion, daß seine Memorabilien zu der üblichen Gattung rhetorischer Lobschriften gehören und die Erwiderung auf das Pamphlet eines Rhetors sind, und daß endlich seine philosophische Auffassung, soweit er überhaupt eine solche besitzt, durch den Zyniker Antisthenes (s. § 17) beeinflußt ist. Nach Xenophons Schilderung des Sokrates fragt man sich unwillkürlich: Wie konnte ein so prosaischer, beinahe pedantischer Mensch wie dieser eine so begeisterte Liebe unter seinen Schülern wecken und vor allem — eine so gewaltige Revolution der Geister hervorrufen? Demgegenüber wäre

der berufene Darsteller des philosophischen Reformators derjenige seiner Jünger gewesen, der ihn am besten verstanden, d. h. Plato. Aber dieser war zu sehr Künstler, um objektiver Historiker zu sein, und zu stark von den eigenen genialen Ideen, die er nach seinem Empfinden dem Meister verdankte, durchdrungen, als daß er zwischen seinem und des Sokrates geistigem Eigentum eine scharfe Grenzlinie zu ziehen unternommen hätte. Bei dieser Sachlage betrachten manche den Aristoteles als den einzigen Retter aus der Not. Allein, was für dessen größere Glaubwürdigkeit und Objektivität angeführt wird, die weitere historische Entfernung und demgemäß freiere Stellung zu Sokrates, hat doch auch wieder seine Nachteile im Gefolge; überdies ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Berichte des Aristoteles, wie sich besonders an seiner Kritik Platos zeigen läßt, öfters durch seine eigenen dogmatischen Begriffe und philosophiegeschichtlichen Rubriken getrübt sind.

So erscheint des Rätsels Lösung schwer. Als die beste Quelle erscheinen, bei Erwägung aller in Betracht kommenden Verhältnisse, doch immer noch diejenigen Dialoge Platos (auf die sich augenscheinlich auch Aristoteles stützt), die des Meisters Lehre noch am wenigsten vermischt mit eigenen Zusätzen darstellen. Es sind das seine frühesten, die sogenannten „sokratischen" Dialoge; in erster Linie die des Meisters Andenken gewidmete Apologie, dann Krito, Laches und Protagoras. Zu deren Ergänzung und Vergleichung können sodann Xenophon und Aristoteles herangezogen werden.

§ 14. Die sokratische Methode der Begriffsbestimmung.

Als den Inbegriff seiner Weisheit erklärte Sokrates (nach Platons Apologie) seine Einsicht, daß er nichts wisse, während andere sich einbildeten, etwas zu wissen. Das Wesentliche für ihn und zugleich das Neue in der Geschichte der Philosophie ist also, daß er nicht zu irgendwelchem Wissensinhalt drängt, sondern sich und andere zur Selbstbesinnung treibt, zur Prüfung alles vermeintlichen Wissens auf sein Begründetsein. Noch stärker als die Sophisten wendet er sich von der Naturphilosophie, ja sogar von der Naturbetrachtung ab. Die Gegenden und die Bäume, sagte er, können mich nichts lehren. Wer den Menschen studiert, hat zum Naturerkennen keine Zeit. Seine Forschung gilt dem

Menschen mit seinem gesamten Denken und Wollen. Worin aber besteht das Wesen des Menschen? Worin das Wesen eines Dinges überhaupt? Das waren die Fragen, welche Sokrates sich stellte und stellen mußte, weil ihn, im Gegensatze zu den Sophisten, nach einer allgemeingültigen Wahrheit verlangte. In diesem Ringen nach Wahrheit, nach wahrem Wissen besteht seine ganze Philosophie, ein Leben ohne das erscheint ihm nicht lebenswert. Nur eins erscheint ihm als wahrhaft gut: das Wissen (ἡ ἐπιστήμη), die Selbsterkennung. Daher sein Lieblingsspruch das Delphische: „Erkenne dich selbst!"

Indem nun Sokrates untersucht, „was ein jedes Ding sei" (τί ἕκαστον εἴη), findet er das Ziel und die Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit in dem Begriff (dem „Was ist?" oder τί ἐστιν;) des Dinges, seiner Definition. Nicht, als ob er bereits die Logik wissenschaftlich begründet und in ein System gebracht hätte — das tut erst Aristoteles —, aber er handhabt sie mit einer Art natürlicher Genialität. Und wie gewinnt er den sicheren Begriff einer Sache? Auf dem Wege des induktiven Verfahrens. „Vom Gangbarsten und Zweifellosesten ging Sokrates in seinen Untersuchungen jedesmal aus, indem er dies als den sichersten Weg erachtete," so berichtet Xenophon, mit Plato hierin aufs genaueste übereinstimmend. Und Aristoteles bezeichnet als die „zwei Dinge, die man dem Sokrates mit Recht zusprechen darf": „die induktiven Reden und die Feststellung allgemeiner Begriffe". In dieser Aufsuchung der Begriffe hat er eine ihm eigentümliche, die sogenannte sokratische Methode ausgebildet.

Sokrates war weder ein Bücherschreiber noch ein einsamer Grübler noch ein dozierender Professor. Er geht auf den Markt und die Straßen. Es war ihm Bedürfnis, die Wahrheit im Zwiegespräch mit anderen zu finden. Wo sich ihm nur die geringste Aussicht auf Erfolg bietet, knüpft er es an. Dabei ging er von dem, was dem Betreffenden am nächsten lag, seiner Arbeit oder Beschäftigung, aus und bat ihn um Aufschluß über Wesen und Zweck seiner Tätigkeit. Dann aber zeigte er dem also Befragten durch geschickte Kreuz- und Querfragen, daß er im Grunde nicht wisse, was er zu wissen vorgegeben habe, und deshalb noch weniger wisse als er (Sokrates selbst), der doch wenigstens von sich gewußt habe, daß er das, wonach er gefragt, in der Tat nicht wisse. Das ist die sogenannte Ironie des Sokrates.

Wer sich aber durch die beschämende Einsicht in die eigene Unwissenheit nicht von der weiteren Unterhaltung abschrecken ließ, den führte er in ernsthaftem Gespräche, indem er die in dem Mitunterredner noch schlummernden Gedanken aus ihm herauszulocken suchte, Schritt für Schritt weiter, durch Vergleichung der Tatsachen, bis zum festen Ausdruck des Gesuchten im Begriff. Das nannte er, unter Anspielung auf den Beruf seiner Mutter, seine Mäeutik, d. i. Entbindungskunst. Die Wahrheit soll aus der eigenen Seele des anderen heraus geboren werden.

So ist Sokrates' Philosophieren ein Bestimmen der Begriffe. Das wahre Wissen beruht auf dem sicheren Begriff, und dieser bewährt sich in der allseitigen Prüfung des epagogischen (induktiven, „hinführenden") Verfahrens. Ihr Inhalt, die Dinge interessieren ihn zunächst noch gar nicht, sondern die Problemstellung. Seine Philosophie besteht — das ist das Bedeutsame gegenüber der gesamten Vorsokratik — in seiner Methode. Das Denken hat sich ihm und in ihm als kritisches Denken, als Kritik entdeckt.

Das Anwendungsfeld aber dieser methodischen Begriffsbestimmung ist die Ethik; seine Untersuchung ist auf die „Tugend" gerichtet.

§ 15. Die sokratische Ethik.

Worin besteht das Wesen und damit der Zweck irgendeines Dinges, z. B. dieses Tisches? In seiner Tüchtigkeit zu etwas, seiner „Güte" (ἀρετή). So besteht auch das Wesen und damit der Zweck des Menschen in seiner Tüchtigkeit oder Tugend. Was aber hat man unter dieser Tugend, die alle, die namentlich auch die Sophisten im Munde führen, zu verstehen? Ist sie erlernbar? So fragt Sokrates und macht damit zum erstenmal die Tugend, sonach die Ethik zum Problem. Gerade das Problemstellen ist auch hier wieder seine wichtigste Leistung, nicht etwa die positive Antwort. Worin das Gute seinem Inhalte nach bestehe, scheint Sokrates vielmehr nicht bestimmt formuliert zu haben. Er betont nur, daß die Tugend ein Wissen sei, daß sie auf der richtigen Einsicht oder Besinnung (φρόνησις) beruhe. Wird doch auf allen Gebieten des Lebens derjenige als tüchtig anerkannt, der seine Sache versteht; wieviel mehr auf dem des sittlichen Handelns! Wer aus unklaren Gefühlen

oder aus überlieferter Gewohnheit handelt, wird immer nur zufällig das Rechte treffen. Also auf das feste Bewußtsein, auf die Erkenntnis allein kommt es an. Diese Überzeugung steigert sich dann zu dem merkwürdigen Satze: Niemand handelt mit Absicht schlecht. Denn sonst würde er ja gegen die eigene Erkenntnis vom Rechten handeln, die, wie die Wahrheit selbst, nur eine sein kann. Handelt er aber wirklich unrecht, so hat er eben die rechte Einsicht nur scheinbar besessen; mindestens ist sie unvollständig oder unklar gewesen, wenn sie sich von der Unkenntnis, die in den Trieben liegt, hat überwinden lassen, anstatt ihrerseits dieselben zu überwinden. Wenn und während die Erkenntnis herrscht, kann nicht zugleich auch etwas anderes wie Lust, Zorn, Schmerz, Furcht, Begierde über den Menschen herrschen.

Neben dieser sozusagen rationalistischen[1]) zeigt die sokratische Ethik aber offenbar auch eine eudämonistische Tendenz. Das Gute erscheint als das Gesunde, Heilsame, Förderliche. Denn so haben wir es wohl zu verstehen, wenn es bei Xenophon mit dem Nützlichen identifiziert wird. Der Prüfstein der Tugend ist der durch Vernunftüberlegung und Erfahrung zu ermittelnde Einfluß der betreffenden Handlung auf menschliches Wohlergehen. An sich würde das stark verstandesmäßige, um nicht zu sagen hausbackene Element in Sokrates' Persönlichkeit, worin u. a. seine Abneigung gegen Dichter und Rhetoren begründet liegt, auch einer eigentlichen Nützlichkeitsethik nicht widerstreben. Indessen scheint doch dieser Zug von dem selbst prosaischen Xenophon übertrieben worden zu sein. Andere Züge stehen wenigstens dem entgegen: seine Überzeugung, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, die Gesetzestreue, vermöge deren er sich seinem Schicksal nicht durch die Flucht entziehen wollte, seine Neigung zu schönen Jünglingen und zu Freundschaftsbündnissen, deren Zweck es sei, einander in gemeinsamem Leben und gegenseitiger Förderung immer besser zu machen, und *last not least* — seine tiefe Religiosität.

[1]) Aus ihr ging auch seine antidemokratische Stellung in der Politik hervor, die nicht am wenigsten zu seiner Verurteilung beigetragen hat. Auch im Staat sollte eine Aristokratie des Wissens herrschen, nicht das Los die Wahl der Beamten bestimmen. Dagegen bekämpft er radikaler als Plato und Aristoteles das griechische Vorurteil gegen die Handarbeit, deren Gebiet er sogar mit Vorliebe seine Vergleiche entnimmt.

Die letztere lag allerdings mehr in seiner Persönlichkeit, als daß er sie systematisch zu begründen versucht hätte. Schon die zweckmäßige Einrichtung des Weltalls wies nach seiner Überzeugung auf eine weise, alles lenkende Gottheit hin. Ihr vertraut er überall da, wo menschliches Verstehen nicht mehr ausreicht. Auch unsere Seele ist ein Teil des Göttlichen, das die Welt geordnet hat. Ja, er fühlt die Gottheit auch in der eigenen Brust als innere Stimme zu ihm reden, insbesondere ihn warnen. Denn so ist wahrscheinlich das etwas mysteriöse Daimonion zu verstehen, von dem er zuweilen redet, und über das sich bereits eine ganze Spezialliteratur angesammelt hat (vgl. *Ueberweg-Praechter* I Anhang S. 43). Neigt Sokrates sonach auch dem reinen Monotheismus zu, der sich in seiner Zeit vorzubereiten begann, so hängt er ihm doch keineswegs im strengen Sinne an. Jedenfalls ist er in dieser Frage kaum als Reformator aufgetreten, wie er denn häufig die Volksgötter im Munde führte und ihnen zu Hause und öffentlich geopfert hat; wenngleich das, was Xenophon von seinem Glauben an die Mantik und seiner Kultfrömmigkeit erzählt, wohl mehr Eigentum des bis zum Aberglauben „frommen" Xenophon als des geschichtlichen Sokrates ist.

Ähnlich war seine Stellung zu der bestehenden Staatsordnung. Er forderte und übte den unbedingten Gehorsam gegen die Staatsgesetze und appellierte doch von ihnen an die Richter und Gesetze im Hades, d. h. an das ewige, ungeschriebene Sittengesetz. Über die persönliche Unsterblichkeit scheint er sich zweifelnd ausgedrückt zu haben (Plato Apol. 40 C f.). Was uns nach dem Tode erwartet, wissen wir nicht; wohl dagegen, daß Rechttun gut, Unrechttun übel für uns ist. Jedenfalls sind ihm die Götter in erster Linie Vertreter des sittlichen Gedankens. Das ergibt sich aus dem Schluß der platonischen Apologie. Hatte er vorher seinen Anklägern zugerufen: „Ich glaube an Götter ebensogut wie ihr, ja noch mehr," so offenbart sich hier der sittliche Grund, auf dem sein Glaube ruht, in den von festem Vertrauen eingegebenen Worten: „Dem Guten kann nichts Übles geschehen, weder im Leben noch nach seinem Tode, und seine Sache wird von den Göttern nicht verlassen."

In solcher Gesinnung ist Sokrates in den Tod gegangen. Wir wollen die Tragödie seiner Verurteilung und Hinrichtung, die jedem von Jugend auf bekannt ist, hier nicht erzählen. Sein Tod war, wie er selbst

sagte, für ihn kein Übel, sondern eine Zuträglichkeit. Für seine Sache aber wurde er geradezu zum Triumph, indem er für seine Schüler der begeisternde Sporn zur Verbreitung der Lehre des Meisters ward. Zu ihnen haben wir uns jetzt zu wenden.

Kapitel VII.

Die sokratischen Schulen.

Die anregendsten und scharfsinnigsten Untersuchungen geben Ferd. Dümmler, Akademika, Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen, Gießen 1889, und Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. II; vgl. auch Th. Ziegler, Gesch. der Ethik, Bd. I.

Die Wirksamkeit des Sokrates hörte mit seinem Tode nicht auf. Zwar hatte er seiner ganzen Natur nach eine eigentliche „Schule" weder gebildet noch bilden wollen, aber zahlreiche Männer und Jünglinge hingen mit inniger Verehrung an ihm und suchten nach seinem Vorbild zu dem Ideal des „Schönen und Guten" (der καλοκἀγαθία) zu gelangen. Zu ihnen gehören zunächst solche, die ohne philosophische Bedeutung sind, wie Xenophon und Äschines (natürlich nicht der bekannte Rivale des Demosthenes), die beide in sokratischen Gesprächen des Meisters Lehre nach ihrer praktischen und gemeinverständlichen Seite hin darzustellen suchten, ohne ihn doch in seiner ganzen menschlichen und namentlich philosophischen Größe zu erfassen. Die Dialoge des Äschines, die besonders treu nach dem Leben abgefaßt gewesen sein sollen, besitzen wir leider nicht mehr, während die weniger zuverlässigen Ἀπομνημονεύματα Xenophons (s. oben § 13) erhalten geblieben sind. Als Philosophen von Fach und Stifter philosophischer Schulen kennen wir vier von Sokrates' Jüngern: Aristipp, Antisthenes, Euklid von Megara und Plato. Die drei ersteren pflegt man, weil sie nicht den ganzen Sokrates, sondern nur einzelne Seiten desselben in sich aufgenommen hatten, um sie dann selbständig weiter zu bilden, die einseitigen oder unvollkommenen Sokratiker zu nennen. Diese herkömmliche Bezeichnung als „Sokratiker" paßt freilich auch nur sehr unvollkommen auf sie; mit mehr Recht könnte man sie wohl als von Sokrates mehr oder weniger

stark beeinflußte Abkömmlinge der Sophistik bezeichnen. Der echte Nachfolger des Sokrates ist Plato, den wir aber aus chronologischen wie systematischen Gründen erst später behandeln.

§ 16. Aristipp und die Cyrenaiker.

1. Aristipp von Cyrene.

Aristipp, dessen Lebenszeit zwischen 435 und 355 fällt, stammte aus dem schön gelegenen, reichen und genußliebenden Cyrene an der nordafrikanischen Küste. Er war, ehe er zu Sokrates kam, bereits mit der Lehre des Protagoras bekannt geworden und soll auch schon vor Sokrates' Tod als Lehrer aufgetreten sein. Nach demselben führte er, wie die meisten Sophisten, ein Wanderleben, das ihn u. a. auch an den Hof des älteren und des jüngeren Dionys zu Syrakus führte. Die Anekdoten, die von seinem dortigen Zusammentreffen mit Plato berichten, stellen ihn im Gegensatz zu dem strengen Idealisten als geistreichen, aber servilen Lebemann dar. Neben der Beweglichkeit und sinnlichen Reizbarkeit, war seiner Persönlichkeit jedoch zugleich als ein Hauptzug eine heitere Gelassenheit eigen, die ihn zu einem Virtuosen der Lebenskunst und der Kunst der Menschenbehandlung machte, wie ihn Wieland in seinem gleichnamigen Roman anmutig, wenn auch durchaus romanhaft, geschildert hat. Der Schule, die er später in seiner Vaterstadt gründete, der cyrenaischen, gehörte seine Tochter Arete an, die erste weibliche Erscheinung, die uns in der Geschichte der Philosophie begegnet. Sie führte dann wieder ihren Sohn, den jüngeren Aristipp, in die Lehre des Großvaters ein, die nach einer alten Überlieferung erst durch diesen (den „von der Mutter belehrten", μητροδίδακτος) ihre systematische Ausbildung empfangen und weitere Verbreitung erfahren haben soll.

Wie Sokrates, hielt auch Aristipp mathematische und physikalische Studien für unnütz, weil sie nicht nach dem fragten, was nützlich und schädlich sei. Aber nicht bloß die Physik, auch die Logik tritt bei ihm und seiner Schule durchaus hinter die Ethik zurück. Maßstab und Ausgangspunkt der letzteren bildet für ihn nicht mehr die sokratische Begriffsbestimmung, sondern die Rücksicht auf das eigene Wohlbefinden, nach dem, wie die Erfahrung lehrt, schon die Kinder und die Tiere instinkt-

mäßig streben, die Lust- und Unlustgefühle des Einzelnen. Daher wurden die Cyrenaiker auch Hedoniker (ἡδονή = Lust) genannt. Es ist des Protagoras μέτρον ἄνθρωπος, auf das ethische Gebiet übertragen, daher Aristipp mehr als dessen wie als des Sokrates Fortbildner zu betrachten, wie er denn auch von Aristoteles als „Sophist" bezeichnet wird. Und zwar scheint er noch kein allgemeines höchstes Gut, die Glückseligkeit (εὐδαιμονία), wie später Epikur, aufgestellt, sondern in der Tat die Lust des Augenblicks als das Maßgebende betrachtet zu haben. Nur die Gegenwart ist unser; um das Vergangene soll man sich nicht kümmern, noch um die Zukunft sorgen. Auch von den Pflichten und Sorgen des öffentlichen Lebens halte man sich fern; der einzelne und sein Wohlergehen sind vielmehr Zweck und Ziel der Welt. „Tugend ist Genußfähigkeit", so faßt ein moderner Schriftsteller (*Windelband*) des Cyrenaikers Lehre zusammen. Freilich soll man die Lust wählen, die den dauerhaftesten, intensivsten und am wenigsten durch folgende Unlust gestörten Genuß verspricht, und dazu bedarf man — nun zeigt sich doch ein sokratisches Moment — der Einsicht oder Besinnung (φρόνησις). Die letztere ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck der Lust.

Bei so energisch ausgesprochenem Grundprinzip ist es wissenschaftlich unerheblich, ob Aristipps persönlicher Charakter mehr oder weniger edel gewesen ist, ob er die Lust etwas feiner oder gröber definiert hat. Unbedingt zuverlässige Nachrichten über seine Lehre sind uns ohnehin nicht erhalten. Daß ein geistreicher Mann wie er, der des Sokrates Umgang genossen und ihn hochgestellt hat, sein höchstes Ziel nicht in grober Sinnenlust sehen konnte, ist selbstverständlich. Skrupelloses, freies Genießen dessen, was das Leben bietet, aber zugleich Herrschaft über den Genuß erschien ihm das Erstrebenswerteste. Als ihm sein Umgang mit der Hetäre Lais vorgeworfen wurde, soll er geantwortet haben: Ἔχω, οὐκ ἔχομαι (Ich besitze sie, nicht sie mich). Und Horaz, eine verwandte Natur, schreibt ihm das Wort zu: *Mihi res, non me rebus subiungere conor.* Die cyrenaische Weltanschauung ist eine heitere Lebensweisheit, die allen Dingen die beste Seite abzugewinnen weiß, nicht das Unmögliche begehrt und sich im frohen Genießen des Daseins nicht stören läßt.

Eine gewisse unausgeglichene Differenz zwischen Lust

und Einsicht blieb bei alledem bestehen. Sie war es vermutlich, die Aristipps Nachfolger zu gewissen Modifikationen seiner Lehre veranlaßte.

2. Die jüngeren Cyrenaiker.

Nicht Aristipp selbst, sondern erst seine Nachfolger scheinen sich mit der theoretischen bezw. psychologischen Ausbildung seiner Lehre befaßt zu haben. Leider sind uns nur dürftige und einseitige Berichte darüber erhalten. Nach Sextus Empirikus (200 n. Chr.) bezogen sich die Untersuchungen „derer von Cyrene" vorzugsweise auf fünf Probleme: 1. Was zu begehren und zu fliehen sei, 2. die Leidenschaften, 3. die Handlungen, 4. die äußeren Ursachen, 5. die Bürgschaften der Wahrheit (Beweisgründe). 4 und 5 scheinen eine Art Physik und Logik als Ergänzung zu der voraufgegangenen Ethik (1—3) enthalten zu haben. Mit Gewißheit kennen wir nur unsere eigenen Empfindungen (πάθη), aber nicht deren Ursachen, noch auch, was die anderen empfinden. Jede Empfindung ist eine Art Bewegung, die Lust eine sanfte, die Unlust eine stürmische; der Ruhezustand entspricht der vollendeten Lust- und Schmerzlosigkeit.

Wir haben nun noch besondere Wendungen des cyrenaischen Grundgedankens zu verfolgen. Theodoros, ein Schüler des jüngeren Aristipp, verfeinerte die Lustlehre, indem er als das zu erstrebende Ziel (τέλος) nicht den Augenblicksgenuß, sondern eine durch die Einsicht vermittelte dauernde Gemütsstimmung, die Heiterkeit oder Freude (χαρά), aufstellte. Dazu stimmt schlecht der Bericht, daß er in einem rücksichtslosen Naturalismus unter Umständen auch Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub für erlaubt erklärt habe. Der ihm beigelegte Beiname „der Atheist" (ἄθεος) bezieht sich wohl auf seine offene Bestreitung der Volksreligion.

Auch Annikeris suchte die cyrenaische Lehre zu veredeln, indem er den Hauptwert auf die feineren Lustempfindungen der Dankbarkeit, Freundschaft und Liebe legte. Zur Einsicht müsse Gewöhnung hinzutreten. Er leitet bereits zum Epikureismus (§ 39) über.

Hegesias dagegen zog aus den Sätzen der hedonischen Schule die umgekehrte Schlußfolgerung. Da die gepriesene Glückseligkeit doch nur sehr selten erreichbar sei, solle man sich mit der Freiheit von Sorgen und Schmerzen begnügen und sich mit möglichster Gleich-

gültigkeit gegen alle Launen des Schicksals wappnen. Sei auch dieser Zustand nicht zu erreichen, so solle man das alsdann wertlose Leben lieber wegwerfen. So schlägt die Lustlehre hier in ihren Konsequenzen in den Pessimismus um. Hegesias, „der zum Tod Überredende" (*πεισιθάνατος*), soll durch seine Vorträge in Alexandrien so viele Zuhörer zum Selbstmorde veranlaßt haben, daß sie verboten wurden.

Eine gewisse Verwandtschaft mit diesen gegen Ende des 4. Jahrhunderts wirkenden Cyrenaikern wie anderseits freilich, ja vielleicht noch mehr, mit der Sophistik zeigt der etwas jüngere, um 300 am Hofe des Kassander lebende Euemeros. Er suchte nachzuweisen, daß die Götter und Heroen der Mythologie nur ausgezeichnete Menschen gewesen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehren erwiesen habe. In diesen Zeiten der Auflösung des alten Glaubens fand solch aufklärerischer Rationalismus vielen Anklang; er wurde u. a. durch den Dichter Ennius nach Rom verpflanzt (*Mommsen, Röm. Gesch.* I, 878).

So haben bereits die Cyrenaiker des Altertums in verschiedenen, zum Teil an ganz moderne Erscheinungen erinnernden Wendungen des Gedankens so ziemlich alle möglichen hedonistischen Standpunkte erschöpft. Eine ganz entgegengesetzte Richtung vertraten:

§ 17. Antisthenes und die Zyniker.

Außer den zu § 16 genannten Werken und Joel (S. 70 f.) vgl. Göttling, Diogenes, der Kyniker, Halle 1851. J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879. F. Dümmler, Antisthenica, Halle 1882.

1. Antisthenes.

Antisthenes, um 440 zu Athen, jedoch von einer thrakischen Mutter geboren, hatte schon den Unterricht des Gorgias genossen und wie dieser Unterricht in der Redekunst erteilt, ehe er, in ziemlich vorgeschrittenem Alter, zu Sokrates kam. Selbst — wenigstens später — arm, fühlte er sich als Wortführer der niederen Klassen. Er lehrte im Gymnasium Kynosarges; wahrscheinlich deshalb, weniger ihrer „hündischen" Lebensweise wegen, haben seine Anhänger den Namen „Kyniker" bekommen. Er starb um 370.

Wie Gorgias zeigte er sich in der Erkenntnislehre als Skeptiker. Jedem Dinge soll nur sein eigener Name,

kein fremdes Prädikat gegeben werden, beispielsweise: der Mensch ist Mensch, Gut ist gut, nicht aber: der Mensch ist gut. Das Einfache könne höchstens mit anderen Dingen verglichen, das Zusammengesetzte durch Aufzählung seiner Bestandteile erklärt werden. Er befehdete Platos Ideenlehre heftig — „ich sehe ein Pferd, keine Pferdheit" — und wird auch von diesem in seinen Schriften vielfach, wiewohl ohne Namensnennung, bekämpft. Alle Wissenschaft, die nicht auf das Praktische geht, gilt ihm als eitler Tand.

Denn als Philosophie gilt ihm einzig und allein die Ethik. Den Inhalt zu dieser aber gab ihm nicht sowohl die Lehre als die Persönlichkeit des Sokrates. Zur wahren Glückseligkeit, zur „reuelosen Lust" führt den Menschen nicht das Wissen, sondern allein die Tugend; zu dieser aber bedarf es nichts weiter als der sokratischen Kraft, der Selbstbezwingung. Nicht aufs Reden, aufs Handeln kommt es an. Zwar nennt auch Antisthenes die Tugend lehrbar, aber Lehre fällt ihm mit Übung und Gewöhnung, Einsicht und Weisheit mit Willensfestigkeit zusammen. Dem einen Guten steht auch nur ein Übel, die Schlechtigkeit, gegenüber. Alle anderen Dinge: Vermögen, Ehre, Gesundheit, Freiheit, Familie, Staat, Vaterland (man erinnere sich an sein Halbgriechentum!) sind gleichgültig. Die Tugend ist nur eine, für Mann und Weib, Herrn und Knecht; Sklave ist bloß der, welcher sich von seinen Lüsten beherrschen läßt. So erscheint sein Tugendideal wesentlich negativ, als Enthaltsamkeit vom Schlechten wie von den vermeintlichen Gütern des Menschen. Tugend ist ihm Bedürfnislosigkeit. In schroffem Gegensatz zu Aristipp sagte Antisthenes: „Ich möchte lieber verrückt als vergnügt sein!" Eine Art antiker Rousseau, empfahl er Abhärtung des Körpers, Rückkehr von der überfeinerten Kultur zur einfachsten Natur und zur ehrlichen Arbeit. Herakles' mühevolles Leben galt ihm und den Seinen als Vorbild, der Klügler Prometheus dagegen habe mit den Anfängen der Kultur auch den Beginn der Verderbnis unter die Menschen gebracht. Die Volksreligion verwarf Antisthenes zugunsten eines reinen Monotheismus, in dessen Sinne er die Götter- und Heroensagen umdeutete. Er hat einen mächtigen Einfluß ausgeübt, außerhalb seiner eigentlichen Schule auch auf Xenophon. Grundsätzlich steht er trotz alledem mit seinem Gegenfüßler Aristipp auf demselben Boden; auch ihm ist das Ziel des Weisen — die Glückseligkeit.

2. Die jüngeren Zyniker: Diogenes, Krates u. a.

Die soeben geschilderten Züge bildeten sich in der zynischen Schule immer stärker aus. Der Bruch mit allen bestehenden Anschauungen, zu dem Antisthenes' Lehre hinleitete, wurde von seinen Jüngern ins Praktische übersetzt. Die Überspannung des Prinzips der Bedürfnislosigkeit führte die Zyniker bald zu einer Oppositionsstellung gegenüber aller Zivilisation, einer Verherrlichung des die Tiere und den Urmenschen zum Muster nehmenden Naturzustandes, wie sie in der kulturgeschichtlich so bekannten Gestalt des Diogenes von Sinope († 323 zu Korinth) sich darstellt: jenes Sonderlings mit seinem Bettlerleben, ohne feste Wohnung, mit dürftigster Kleidung und Gerät und diese Bedürfnislosigkeit gern zur Schau tragend, dabei derbwitzig, schlagfertig und willensstark. Übrigens werden nicht bloß von Antisthenes, sondern auch von Diogenes Schriften, von letzterem sogar Dramen erwähnt. Der bedeutendste und gebildetste von Diogenes' Schülern war der freiwillig seines Reichtums sich entäußernde Thebaner Krates, dem zuliebe die ebenso vornehme und geistreiche Hipparchia sein Bettlerleben teilte. Charakteristisch ist, daß Krates das Attribut dieser griechischen Bettlerphilosophen oder „Philosophen des griechischen Proletariats", wie man sie neuerdings genannt hat, den Ranzen, ebenso dichterisch besingt als die „nimmer vom Joche der Lust gebeugte und nimmer geknechtete unsterbliche Königin Freiheit". Vom Schwarzen Meere stammten auch die späteren Zyniker Bion und Menippus, der ursprünglich Sklave war.

Mit der berechtigten Auflehnung gegen die Übel der Kultur verbindet sich bei den meisten dieser jüngeren Zyniker eine törichte Verwerfung aller ihrer Segnungen, mit dem Dringen auf das Natürliche eine ins Rohe gehende Übertreibung ihres Grundsatzes „Nichts Natürliches bringt Schande", namentlich in Beziehung aufs Geschlechtliche, die es verschuldet hat, daß noch heute die Worte „zynisch" und „Zynismus" zur Bezeichnung des Schamlosen in Worten und Handlungen dienen. Lobenswert dagegen ist ihre Willensstärke, Einfachheit, Selbständigkeit, ihr ganz unhellenisches Eintreten für die Aufhebung aller menschentrennenden Schranken der Stände, des Geschlechts und der Nationalität, endlich ihr geläuterter Gottesglaube, der sie nicht in Kulthandlungen, sondern allein in der Ausübung der Tugend den wahren Gottes-

dienst finden hieß. Wissenschaftlich dagegen haben die Zyniker so gut wie nichts geleistet. Eine Art Nachblüte erlebte ihre Lehre im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert (s. unten § 46). Ihre besseren Seiten pflanzten sich in der Stoa (§ 36—38) fort.

§ 18. Euklid und die Megariker.

1. Euklid und seine Schüler (die ‚Eristiker').

Einer der ältesten und treuesten Schüler des Sokrates war Euklid (Eukleides) von Megara (nicht zu verwechseln mit dem um 300 zu Alexandria lebenden Mathematiker gleichen Namens). Er besuchte den Meister auch dann, als die dorischen Megarer den Aufenthalt in dem feindlichen Athen bei Todesstrafe untersagt hatten, und öffnete nach Sokrates' Tod den flüchtigen Freunden sein Haus in Megara. Dort entstand seine, wie es scheint, durch das ganze 4. Jahrhundert hindurch blühende Schule. Von seiner Lehre wissen wir leider sehr wenig, zumal da es streitig ist, ob die in Platos Dialog Sophistes 246ff. entwickelte Lehre auf ihn zu beziehen ist. Nur das scheint sicher, daß Euklid eine Verbindung des eleatischen ἕν mit dem sokratischen ἀγαθόν erstrebte, somit die „eleatische Metaphysik ethisierte, die sokratische Ethik objektivierte" (Gomperz). Es gibt, lehrte er, nur ein Seiendes, nämlich das Gute, das unveränderlich und sich selbst gleich ist, wenn es auch mit verschiedenen Namen wie Einsicht, Gott, Vernunft u. a. genannt wird.

Gegner dieser Ansicht, welche die Unvereinbarkeit einer solchen Einheit mit der tatsächlichen Vielheit der Einzeldinge betonten, suchte Euklid, mehr noch dann seine Schüler, die Megariker, in Zenos (§ 6) Art durch scharfsinnige Dialektik zu bekämpfen. Diodoros Kronos aus Karien († 307) z. B. suchte die zenonischen Beweise gegen die Bewegung noch zu verstärken und den Begriff der Möglichkeit aufzuheben, indem er behauptete: Nur das Notwendige sei wirklich, möglich aber nur, was wirklich sei oder doch wirklich sein werde.

Wegen ihrer Vorliebe für solche Polemik erhielten die Megariker den Beinamen „Eristiker" (Streithähne). Von den sogenannten „Fangschlüssen", deren sie sich dabei gern bedienten, waren besonders berühmt: 1. der Sorites (= Kornhaufen): Ein Körnchen bewirkt keinen Haufen, 2—3 auch nicht; wann fängt der Haufen an? 2. Der

„Gehörnte", dem wir bereits bei der Sophistik (§ 12) begegnet sind. 3. Der „Lügner": Ist es eine Lüge, wenn man lügt und dabei sagt, daß man lüge? Die Disputation über solche Fangschlüsse gehörte zu den Lieblingsbeschäftigungen der alten Griechen. So soll über die Auflösung des „Lügners" Theophrast drei, Chrysipp zwölf Bücher geschrieben haben und Philetas von Kos gar an den vergeblichen Anstrengungen zur Lösung gestorben sein.

2. Stilpo aus Megara,

der um 330 v. Chr. zu Athen lehrte, verband die megarische mit der zynischen Lehre. Von ersterem Standpunkte aus bekämpfte er die platonische Ideenlehre. In der Ethik huldigte er einem gemilderten Zynismus und stellte die Leidenschaftslosigkeit (Apathie, ἀπάθεια) als höchstes Ziel des Weisen auf. Um seiner Vorträge und seiner Sittenreinheit willen war er hochgeachtet in ganz Griechenland. Sein und des Krates Schüler Zeno von Kition begründete die stoische Schule (§ 36). Auch die ersten Skeptiker, Pyrrhon und Timon, scheinen Anregungen von ihm empfangen zu haben.

3. Andere Abzweigungen.

Mit der megarischen war die elische Schule verwandt. Sie ward begründet durch Phaidon (Phädo), den bekannten Lieblingsschüler des Sokrates, dessen Namen Plato durch den nach ihm benannten Dialog unsterblich gemacht hat. Doch wissen wir über seine Lehre nichts Bestimmteres.

Der edle und gastfreundliche Philosoph und Staatsmann Menedemos verpflanzte um 300 die elisch-megarische Lehre, mit Stilpos ethischem Zynismus durchsetzt, nach seiner Heimat Eretria auf Euböa. Nach Cicero erblickten diese „Eretriker" das höchste Gut in der Geistesschärfe; sie scheinen einen gesunden Wissenschaftssinn gepflegt zu haben.

Eine dauernde philosophische Nachwirkung hat die megarisch-eretrische Schule nicht erzielt, während die cyrenaische und zynische in Epikureismus und Stoa ihre bedeutendere Fortsetzung fanden. Unter den „einseitigen Sokratikern" befinden sich kultur- und sittengeschichtlich höchst interessante Gestalten, die zum Teil bereits ganz moderne Gedanken geäußert haben. Dagegen erscheint

ihre Philosophie vom methodischen Standpunkt aus ziemlich wertlos. Eine wissenschaftliche Begründung des Einzigen, was sie mit Eifer treiben, der Ethik, wozu Sokrates schon den Anlauf genommen, geben sie auf, um sich ganz der Moralpredigt, nach der einen oder anderen Seite hin, zu widmen. Wenn auch in ethischer Beziehung den Sophisten zum Teil ganz entgegengesetzt, sind sie theoretisch kaum über dieselben hinausgekommen, wie sich in der protagoreischen Erkenntnislehre des Aristipp, der gorgianischen des Antisthenes, der Eristik der Megariker zeigt. Durch sie lernen wir den einzigen Schüler des Sokrates nur um so höher schätzen, der den Meister nicht bloß voll begriff, sondern an philosophischer Vertiefung übertraf, den ersten Schöpfer eines großen philosophischen Systems, den Begründer des Idealismus: Plato.

Dritte, systematische Periode oder die klassische Philosophie der Griechen: Plato und Aristoteles.

Kapitel VIII.

Plato.

§ 19. Platos Leben.

Angaben über Platos Leben sind schon von seinen nächsten Schülern aufgezeichnet worden, jedoch verloren gegangen. Indessen sind ausführlichere Nachrichten bei Apulejus, Laertius Diogenes, Olympiodorus und in dem siebenten der unter Platos Namen auf uns gekommenen Briefe erhalten. Unter den neueren Darstellungen ist die ausführlichste und zuverlässigste die von Steinhart, Leipzig, 1873 (die den 9. Band der Übersetzung von Hieronymus Müller [S. 91] bildet).

Plato (Platon) — ursprünglich Aristokles, erst später, wie man sagt, von seinem Lehrer in der Gymnastik wegen seiner breiten Brust *Πλάτων* genannt — nach der wahrscheinlichsten Rechnung 427 v. Chr. zu Athen (nach anderen auf Ägina) geboren, entstammte, wie dies für die meisten älteren griechischen Philosophen charakteristisch

ist, einer vornehmen Familie. Die Mutter leitete ihr Geschlecht von einem Verwandten Solons, der Vater das seine gar von König Kodrus ab; zu seinen Vettern gehörte der bekannte Oligarch Kritias. Der geistig wie körperlich hochbegabte Knabe erhielt eine sorgfältige Ausbildung, u. a. auch in Zeichnen, Malerei und Musik. Seine Lieblingsdichter waren Homer, Epicharm und Sophron; durch den letzteren wurde er vielleicht zu der mimischen Form seiner Dialoge angeregt. Auch er selbst versuchte sich in verschiedenen Gattungen der Poesie, soll aber diese Gedichte verbrannt haben, als er tiefer in die Philosophie einzudringen begann.

Plato dankt einmal den Göttern für vier Dinge: daß er geboren sei als Mensch, als Mann, als Grieche und — als Bürger Athens zu Sokrates' Zeit. Das letztere ward entscheidend für ihn. Zwar soll er schon vorher durch Kratylus (§ 5) mit der Lehre Heraklits und durch andere mit der des Anaxagoras bekannt gemacht worden sein, aber erst durch den vertrauten Umgang mit Sokrates, den er vom 21. bis zum 28. Jahre genoß, geriet sein Geist auf die ihm gemäße Bahn. Innerhalb des sokratischen Kreises wurde er dann durch Kebes und Simmias (§ 3) mit der pythagoreischen, durch Euklid (§ 18) mit der eleatischen Lehre bekannt. Mit dem letzteren siedelte er nach dem Tode des Meisters, den er vergeblich zu retten suchte, nach Megara über, doch ist er dort anscheinend nicht lange geblieben.

Nach den Lehrjahren begannen die Wanderjahre. Da Sokrates nicht mehr war und die politischen Parteikämpfe in seiner Vaterstadt seinem philosophischen Geiste, die wieder emporkommende Demokratie seiner aristokratischen Gesinnung nicht zusagten, begab er sich auf längere Reisen, die ihn u. a. nach Cyrene, wo er sich wahrscheinlich bei dem Mathematiker Theodoros in dessen Wissenschaft ausbildete, und vor allem in das Land uralter Priesterweisheit, Ägypten, führten. Darauf scheint er eine Zeitlang, etwa 395—390, in Athen schriftstellerisch tätig gewesen zu sein und zugleich eine Schar begeisterter Anhänger um sich gesammelt zu haben. Um 390 ging er nach Unteritalien, wo er mit dem weisen Pythagoreer und Staatsmann Archytas von Tarent, sodann nach Sizilien, wo er mit dem älteren Dionys in Verbindung trat. An dem Hofe des letzteren gewann er dessen jungen Schwager Dion für seine Anschauungen, reizte aber den Tyrannen selbst durch seinen Freimut, vielleicht auch

durch seine entgegengesetzten politischen Ansichten dermaßen, daß derselbe ihn als Kriegsgefangenen behandelte und, wie es heißt, durch den spartanischen Gesandten auf den Sklavenmarkt zu Ägina bringen ließ!

Von Annikeris aus Cyrene losgekauft, gründete er nunmehr, etwa 40jährig (387), die Akademie, eine Art Hochschule, nahe einem dem Heros Akademos geweihten Gymnasium seiner Vaterstadt. Hier lehrte und betrieb er seine Philosophie, teils in dialogischer Form wie Sokrates, aber im Gegensatz zu diesem völlig zurückgezogen vom öffentlichen Leben, teils, namentlich später, auch in fortlaufendem Vortrag. Einmal in jedem Monat fanden gemeinsame Symposien der Philosophen-Genossenschaft statt. Noch zweimal (367 und 361) riß den alternden Philosophen der Ruf seines Freundes Dion und sein eigener hoffnungsfroher Idealismus aus der Stille dieser Lehrtätigkeit heraus in die politischen Händel von Syrakus, wo beide auf den jüngeren Dionys im Sinne ihres Staatsideals einzuwirken hofften. Beide Male ward er enttäuscht und beschränkte sich fortan ganz auf seine „akademische“ Lehrtätigkeit. Achtzigjährig, ist Plato im Jahre 347 gestorben, „schreibend“, d. h. doch wohl: noch in der Ausarbeitung seiner Schriften begriffen. Den Untergang der politischen Freiheit Griechenlands hat er nicht mehr erlebt.

Frühe schon wurde sein Leben von allerlei Sagen umwoben, von denen wir eine wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Geschichte Jesu hervorheben wollen. Wie bei diesem, so soll auch bei Plato der Vater ein Gott (Apollo) gewesen, die Mutter eine Jungfrau geblieben sein und der irdische Vater (Ariston), wie Joseph, den Vollzug der Ehe aufgeschoben haben, weil ihm von Apollo die Geburt eines Gottessohnes angekündigt wurde. Hohe Verehrung vor Platos Charakter bewahrte das ganze Altertum, auch seine philosophischen Gegner. In jener Mythe von der apollinischen Abstammung dürfen wir wohl eine Wirkung seiner in harmonischem Gleichgewichte leiblicher und seelischer Tugenden das hellenische Ideal darstellenden Gesamtpersönlichkeit erblicken.

§ 20. Die platonischen Schriften.

Aus der nachgerade fast unübersehbar gewordenen Literatur über die platonischen Schriften — in der 10. Auflage von Überweg füllen allein die Büchertitel nicht weniger als $15^1/_2$ große, enggedruckte Seiten — heben wir als die wichtigsten hervor:

Tennemann, System der platonischen Philosophie, 4 Bde., 1796. Schleiermachers Einleitungen zu seiner Übersetzung Platos (s. u.) K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg 1839. E. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften. Berlin 1856. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften. Wien 1861. H. Bonitz, Platonische Studien 1858—60, 3. Aufl. 1886. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen 1864. G. Grote, Platon and the other companions of Socrates 1865, 2. Aufl. 1885. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften. Bonn 1866. Neuerdings: Lutoslawski, The origin and growth of Plato's logic. London 1897. 2. Aufl. 1905. Außerdem vergl. besonders die betr. Abschnitte der großen Werke von Brandis, der im allgemeinen Schleiermacher folgt, und Zeller. Die kurze (190 S.) Monographie „Platon" (Frommanns Klassiker IX) von W. Windelband, (4. Aufl. 1910) ist sehr anregend geschrieben, aber auch stark subjektiv gefärbt. Am gründlichsten von allen Natorp, Platos Ideenlehre in genetischer Darstellung, Leipzig 1903.

Als Werke Platos sind uns aus dem Altertum 35 Dialoge und eine Sammlung Briefe überliefert, von dem alexandrinischen Grammatiker Aristophanes von Byzanz (um 200 v. Chr.) in Trilogien, von dem Neupythagoreer Thrasyllos (zu Tiberius' Zeit) in 9 Tetralogien geordnet. Indessen ist die Echtheit, namentlich aber die Abfassungszeit vieler von ihnen so zweifelhaft, daß sich in der Altertumswissenschaft neben der „homerischen" allmählich noch eine platonische „Frage" herausgebildet hat, die einer völlig präzisen und endgültigen Lösung vielleicht für immer entbehren wird.

Wie in manchen anderen philosophiegeschichtlichen Fragen, gab *Fr. Schleiermacher* auch hier den Anstoß zur Erörterung, indem er seine neue Anschauung von der Reihenfolge der platonischen Schriften und damit von der philosophischen Entwicklung ihres Autors aufstellte. Plato, sagte er, habe seine Schriften nach einem einheitlichen schriftstellerischen Plane ausgearbeitet. „Der wahre Philosoph hebt nicht mit etwas Einzelnem an, sondern mit einer Ahnung wenigstens vom Ganzen." Von diesem Gesichtspunkt aus unterschied Schleiermacher: 1. propädeutische oder elementare, 2. anwendende oder vermittelnde, 3. darstellende oder konstruktive Dialoge; außerdem: Hauptwerke, Nebenwerke und Gelegenheitsschriften. Schleiermachers Hypothese ist fruchtbar und anregend, aber doch nur eine geistreiche Konstruktion. Demgegenüber hob *K. Fr. Hermann* mit Recht hervor: Hatte Plato eine solche Absicht, warum verhüllte er sie

dann so, daß erst Schleiermacher sie entdecken mußte? Und was sollte ihn bewegen, dem Leser statt ausgereifter Gedanken seine eigene Entwicklungsgeschichte vorzuführen? Hermann legte vielmehr den historischen Gesichtspunkt in erster Linie zugrunde und unterschied: 1. die Zeit des Umgangs mit Sokrates, 2. die Zeit der Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen (von der Übersiedlung nach Megara bis zur Gründung der Akademie), 3. die Zeit der Reife. *Munk* wollte, Schleiermachers Hypothese noch überbietend, in Platos Schriften eine idealisierte Entwicklungsgeschichte des Sokrates (!) sehen und ihre Ordnung durch das in den Dialogen allmählich anwachsende Lebensalter des Sokrates bestimmt wissen. Andere, vermittelnde Hypothesen übergehend, erwähnen wir noch die in neuerer Zeit in den Vordergrund getretene stylometrische oder sprachstatistische Methode, wonach aus einer aufgestellten oder vielmehr (im Anschluß an das geplante internationale Unternehmen eines großen Platolexikons an Stelle des längst veralteten von *Ast*, Leipzig 1834ff.) erst aufzustellenden genauen Statistik des Sprachgebrauchs auf die Abfassungszeit der verschiedenen Dialoge geschlossen werden soll. Nachdem der Schotte *Campbell* (1867) und der Deutsche *Dittenberger* (1881, *Hermes* 16. Bd.) mit ähnlichen Untersuchungen begonnen hatten, wurde diese Methode neuerdings besonders von *Lutoslawski* gefordert und geübt, der in seinem Werke (s. oben S. 89) nicht weniger als 500 platonische Spracheigentümlichkeiten mit etwa 50000 einzelnen Fällen behandelt hat, vergl. den Bericht von *P. Meyer* in *Zeitschr. f. Philos.* 110, 171—217, auch die Untersuchungen *P. Natorps* im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* Bd. XI—XIII (1898—1900). Die wichtigsten und zuverlässigsten bisherigen Ergebnisse dieser noch nicht abgeschlossenen „stylometrischen" Untersuchungen werden wir bei unserem eigenen Schlußresultat (Ende des §) berücksichtigen.

Wie die Frage der Abfassungszeit, so hat auch diejenige der Echtheit die verschiedensten Beurteilungen gefunden, von dem Konservatismus *Grotes* an, der sämtliche von Thrasyllos bezeugte Schriften für echt, bis zu *Schaarschmidt*, der sie alle mit Ausnahme von neunen für unecht hielt. Von beiden Extremen ist man längst zurückgekommen. Ein maßgebendes Kriterium bildet die Erwähnung bei Platos unmittelbarem Schüler Aristoteles. Dieser bezeichnet ausdrücklich als platonische Werke: den *Staat*, die *Gesetze* und den *Timäus;* mit deutlicher

Beziehung auf ihn nennt er *Phädo, Symposion, Phädrus* und *Gorgias;* mit Namensnennung Platos zitiert er Sätze aus *Theätet* und *Philebus.* Diese neun Dialoge sind demnach als sicher echt anzunehmen: was selbstverständlich auch bei anderen, von Aristoteles zufällig nicht genannten der Fall sein kann. Dahin gehören so gut wie sicher die Jugendschriften: *Apologie, Krito, Euthyphro, Laches, Lysis* und *Protagoras.* Unecht oder doch höchst zweifelhaft sind: *Theages, Menexenos, Alcibiades I und II, Hippias maior,* einige kleinere *(Ion)* und die meisten Briefe. Andere, wie *Parmenides, Sophistes* und *Politikus,* stammen, wenn sie nicht von Plato selbst herrühren, so doch sicher aus dem platonischen Kreise. Der Grundstock des Überlieferten ist echt, und wir besitzen in ihm erfreulicherweise alles, was Plato — soviel wir wissen — geschrieben hat.

Ausgaben und Übersetzungen. Die Geschichte der platonischen Schriften ist mit dem Einfluß ihres Verfassers auf die philosophische Entwicklung, den wir noch kennen lernen werden, eng verwachsen. In der Zeit der Renaissance gehörte Plato zu den ersten antiken Autoren, deren Werke gedruckt wurden: zuerst in der lateinischen Übersetzung des *Marsilius Ficinus* 1483f., dann griechisch 1513 bei *Aldus Manutius* in Venedig. Zitiert wird noch heute nach den Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von *Stephanus* (1578). Von den neueren Gesamtausgaben nennen wir die von *Stallbaum* 1821ff., *K. F. Hermann, (Teubner)* 1851ff. und die neueste, noch nicht ganz abgeschlossene kritische von *M. Schanz* (in 12 Bänden), Leipzig 1875ff. — Von deutschen Übersetzungen seien als die besten genannt die von *Schleiermacher* 1804ff., 1817ff. (nicht alle Dialoge umfassend, einzelne davon abgedruckt bei *Reclam*), die von *Hieronymus Müller,* mit Einleitungen von *Steinhart,* Leipzig 1850—66, und die neueste (freiere) von *Kaßner* und anderen im Verlage von *E. Diederichs* (Jena), 1904ff. In der *Philosophischen Bibliothek* sind erschienen: *Der Staat* (3. Aufl. 1907), *Gastmahl, Theaetet, Parmenides.* Auch ins Französische (von *Cousin*), Englische und Italienische sind Platos Werke übersetzt worden.

Wir verzichten unter den oben angegebenen Umständen auf eine Entwicklungsgeschichte der platonischen Philosophie, die überdies, auch wenn sie herstellbar wäre, in den Rahmen unserer Geschichte der Philosophie nicht passen würde. Statt dessen geben wir im folgenden eine

selbständig aufgestellte Gruppierung der platonischen Dialoge, die das nach Berücksichtigung aller aufgeführten Momente, insbesondere auch der stylometrischen Untersuchungen mit annähernder Sicherheit Feststehende zusammenfaßt. Zugleich bezeichnen wir kurz das Thema der einzelnen Gespräche. Eine solche kurze Inhaltsbezeichnung wird dem Leser um so willkommener sein, als wir später auf den Inhalt der einzelnen Dialoge nicht mehr zurückkommen, vielmehr eine Darstellung der platonischen Philosophie vom systematischen Gesichtspunkte aus geben. Auf eine genaue Chronologie innerhalb der einzelnen Gruppen macht die folgende Zusammenstellung um so weniger Anspruch, als die Meinungen der bedeutendsten Fachgelehrten über diesen Punkt noch vielfach auseinandergehen.

I. Jugendwerke:

a) Zur Charakterisierung des Sokrates: *Apologie* (die von Plato fingierte Verteidigungsrede des Sokrates), *Krito* (Sokrates' Gesetzestreue).

b) Die kleineren ethischen Dialoge: *Euthyphro* (Frömmigkeit), *Laches* (Tapferkeit), *Charmides* (Besonnenheit), *Lysis* (Freundschaft und Liebe).

II. Zur Auseinandersetzung mit den Sophisten.

Euthydem (übermütige Verspottung der sophistischen Trugschlüsse), *Kratylus* (gegen die sprachlichen Untersuchungen der Sophisten), *Gorgias* (gegen falsche Rhetorik), *Protagoras* (Überlegenheit der Philosophie gegenüber der Sophistik überhaupt), *Meno* (Lehrbarkeit der Tugend; „Wiedererinnerung“). Seinem Inhalt nach gehört in diesen Zusammenhang auch das I. Buch der *Republik* (Dialog über die Gerechtigkeit).

III. Zeit der Reife (Ideenlehre).

Phaedrus (Ideenlehre; Dreiteilung der Seele), *Theaetet* (Ideenlehre, bes. Erkenntnistheoretisches), *Symposion* (bei Aristoteles „die Liebesrede“, schildert den Eros als den philosophischen Grundtrieb), *Phaedo* (von der wahren Unsterblichkeit), *Republik* II—X (der beste Staat; Buch V bis VII sind wahrscheinlich am spätesten verfaßt), *Parmenides* (die Ideen und das Eine).

IV. Alterswerke.

Sophistes [?] (Wesen des Sophisten), *Politikus* [?] (Begriff des Staatsmanns), *Philebus* (die Idee des Guten, im Gegensatz zu der Lust), *Timaeus* (Naturphilosophie), *Kritias* (geschichtsphilosophisches Fragment, vom Urzustand der Menschheit), *Gesetze* (der zweitbeste Staat).

Zum Schluß noch ein Wort über den platonischen Stil. Plato ist nicht bloß Denker, sondern auch Künstler, oder vielmehr beides aufs innigste verschmolzen. Seine Dialoge, wenigstens die seiner Jugend- und Reifezeit, sind daher kleine Kunstwerke, die in plastischer Anschaulichkeit und dramatischer Lebendigkeit Personen und Meinungen darstellen, mit poetischem Schwung in reicher Bildersprache geschrieben. Kein Wunder daher, wenn eine nüchternere, nur auf das begriffsmäßige Denken gerichtete Natur wie Aristoteles in der Ideenlehre bloß „leeres Gerede" und „dichterische Metaphern" sah. Plato konnte als echt hellenische Künstlernatur gar nicht anders als die vollgestaltig in ihm lebenden Gedanken farbenfrisch und markig ausgestalten. Zu seiner poetischen Anlage kam noch hinzu, daß er die ganze wissenschaftliche und politische, literarische und künstlerische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte, daß sein Genius befruchtet war von Homer und den großen Tragikern, von dem Zeus des Phidias wie von dem hochragenden Tempel der jungfräulichen Göttin seiner Stadt. Und mit welchen Schwierigkeiten hatte überdies die für die Höhe und völlige Neuheit seiner Gedanken vielfach noch nicht voll entwickelte Sprache zu ringen! So mußte er Bilder zu Hilfe nehmen, mitunter auch in der Sprache des Mythus reden, um auch geringeren Geistern das sonst Unfaßbare faßbar zu machen. Den höchsten ästhetischen Genuß, weil den eines künstlerischen Ganzen, gewähren wohl *Phaedrus*, *Symposion* und *Phaedo*, am großartigsten und ethisch am tiefsten wirkt seine umfangreichste Schöpfung, die 10 Bücher der *Republik*, zum Eindringen in seine Erkenntnislehre möchte *Theaetet* am geeignetsten sein. Erst in seinen letzten Werken, dem *Timaeus* und den *Gesetzen*, macht sich in einer Abschwächung der Form wie des Inhalts das Alter bemerkbar.

Wir wenden uns nun sofort zu dem Neuen und Eigensten der platonischen Philosophie, der Ideenlehre. Die sokratische Vorstufe seines Denkens wird, soweit nötig, gelegentlich von selbst zur Erwähnung kommen.

§ 21. Platos Begründung des Idealismus.

a) Charakter und Bedeutung der Idee im allgemeinen.

Vergl. die mit ebensoviel künstlerischem Schwung wie philosophischer Klarheit und Tiefe geschriebene Jugendarbeit von H. Cohen, Die platonische Ideenlehre in: Ztschr. für Völkerpsychol. u. Sprachwiss. IV, 403—464, 1866. Sig. Ribbing, Genetische Entwicklung der platonischen Ideenlehre, deutsch Lpz. 1863/64. A. Auffahrt, Die platonische Ideenlehre. Berlin 1883. Kühnemann, Grundlehren S. 238—478. Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. II. P. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903 (s. S. 88). L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908. N. Hartmann, Platos Logik des Seins, Gießen 1909.

Platos Ideenlehre ist der erste wissenschaftliche Versuch, die Grundfrage aller Philosophie, das erkenntnistheoretische Problem, zu stellen und zu lösen: Wie ist Erkenntnis, wie ist Wissenschaft möglich?

Die Anfänge einer solchen Fragestellung leuchten bereits bei einzelnen Vorgängern Platos auf. Schon Heraklit, durch dessen Philosophie der junge Plato, wie wir wissen, hindurchging, hatte gefragt: Gibt es etwas Feststehendes oder ist alles im ewigen Flusse begriffen? Ihm gegenüber hatten die Eleaten durch ihr eines, in allem Wechsel beharrendes Sein den Keim zu dem Gedanken der Gesetzlichkeit alles Geschehenden gelegt, aber sie hatten diesen Gedanken noch nicht folgerecht zu Ende gedacht und waren bei der Behauptung eines körperlichen Seins d. i. Daseins stehen geblieben. Am weitesten in der Richtung eines wissenschaftlichen Idealismus hin war anscheinend der auffallenderweise allein unter den vorsokratischen Denkern von Plato nicht genannte große Atomist vorgedrungen, indem er der sinnlichen Welt des Parmenides als das wahrhaft Seiende die Atome und den leeren Raum, also gedankliche Notwendigkeiten und Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, entgegenstellte. Gleichzeitig machen die Sophisten, bei aller wertvollen Betonung des denkenden Subjekts, den Rückschritt, daß sie alle allgemeingültige Erkenntnis leugnen. Dem entgegen behauptet dann Sokrates um so energischer eben diese Allgemeingültigkeit, aber er bleibt im wesentlichen bei dieser Behauptung als Motiv seiner kritischen Methode stehen. Er weiß, daß man Grundbegriffe und Grundsätze haben muß — und dies war ein gewaltiger Fortschritt gegenüber den vorsokratischen „Märchenerzählern", wie Plato sagt, die nicht

nach dem Grund der Erkenntnis fragen —, aber er unternimmt es noch nicht, sie positiv zu entwickeln: während das Interesse der „einseitigen Sokratiker" fast ausschließlich dem besten Wege zur Glückseligkeit gilt. Der wahre Fortbildner des Sokrates ist erst Plato, indem er den sokratischen Begriff vertieft und zur Idee erhebt.

Eine ausdrückliche Einführung und zusammenhängende Begründung der Ideenlehre, wie sie Platos mündliche Vorträge gewiß gegeben haben, ist in keinem der uns überlieferten platonischen Dialoge enthalten. Die erkenntnistheoretischen Vorstufen entwickelt am eingehendsten der Theätet. Für unseren Zweck genügt eine kurze Berührung derselben. Die unterste ist die der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) nebst der Empfindung. Aber bei dem Zustande des beständigen Fließens und Werdens, in dem sich alle Sinnendinge befinden, können die Sinne keine feste und deutliche Erkenntnis liefern; für sich allein, führen sie nur zu der Annahme einer vollkommenen Relativität, wie sie sich in dem Satze des Protagoras ausspricht. Die Wahrnehmung setzt jedoch — denn die Sinne sind nur ihre Werkzeuge — bereits eine zusammenfassende, vergleichende, überlegende Tätigkeit der Seele voraus, die zur Bildung einer Meinung oder Vorstellung (δόξα) führt. Diese mag nun zwar, zumal wenn sie sich zur „richtigen" Vorstellung (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου) erhebt, für das gewöhnliche Denken und Handeln von großer Wichtigkeit sein: das wahrhaft philosophische Streben (der Eros) kann sich bei ihr nicht beruhigen. Es ist auf das Bleibende im Flusse der Erscheinungen gerichtet. Nur die Erkenntnis dieses Bleibenden oder Seienden (ὄν) kann in Wahrheit Wissenschaft (ἐπιστήμη) heißen. Dieses Sein aber kann nicht das körperliche Sein der Eleaten sein, sondern nur das der Begriffe (Sokrates).

Damit stehen wir an der Quelle des Idealismus und zugleich alles wissenschaftlichen Denkens. Plato faßt zum erstenmal in voller grundsätzlicher Klarheit den Gedanken eines anderen als des körperlichen Seins (Daseins), nämlich den eines rein gedanklichen, „idealen" Seins, welches ist, dadurch, daß es gedacht wird. Die Idee wird daher als ein „Sein" (οὐσία) bezeichnet. Die griechische Sprache bot eben Plato kein anderes Wort dar als dieses, welches zugleich das Dasein der Sinnendinge ausdrückt. Keineswegs in dogmatischem Tone wird diese Behauptung auf-

gestellt. Vielmehr rührt uns gerade an den Stellen, welche die Ideenlehre zuerst entwickeln, die Bescheidenheit des Entdeckers, das Staunen über die eigene Weisheit, die Kritik, die an den eigenen Gedanken geübt wird. Den Theätet läßt er einen Schwindel überkommen beim Anhören der neuen Lehre, die dem großen Haufen als etwas Kindisches (Theätet, Phileb), als ein Geschwätz (Phädo, Parmenides), ja ihm selbst bisweilen als ein Traum (Kratylus) erscheint. Er gerät in Stammeln, in eine Art heiligen Schauers (Phädrus), in dem ihm die Worte fehlen für das, was ihn beim Schauen der Ideen bewegt. Denn das „Erfinden" der Idee ist, wie ihr Name (von *ἰδεῖν*) sagt, mehr ein künstlerisches Schauen, ein „seherisches Ahnen" (Phileb 64 A) als verstandesmäßiges Erkennen. An einer ganzen Reihe von Stellen (vgl. *Cohen* a. a. O. S. 433ff., *Auffarth* S. 85) wird denn auch das Wort *ἰδέα* in Verbindung mit den Bezeichnungen des Schauens (*ὁρᾶν*, *βλέπειν*, *ἰδεῖν*) gebraucht. „Auf die Idee hinschauend" verfertigt der Tischler seine Bettstelle, der Künstler sein Werk. *Ἰδέα* ist daher nicht, wie *Zeller* meint, identisch mit *εἶδος* (Gattung), sondern mehr als dies. Besonders in der zweiten Schriftstellerperiode Platos bildet sich der Unterschied zwischen beiden heraus: *εἶδος* geht mehr auf den Umfang, *ἰδέα* auf die Einheit des Begriffs. Und von diesem bloßen Akte geistiger Tätigkeit geht dann die Bedeutung der Idee über auf das Geschaute selbst, d. h. auf die durch jenes Schauen zustande gekommene einheitliche Grundanschauung oder „Gestalt", in der sich der Gegenstand dem „Blick'" darstellt.

Zur Ideenschau wird daher erfordert Abkehr von der Außenwelt, Ruhe und Sammlung der Seele (Phaedo) und ein „Nachspüren bei sich selbst", weil wir in ihr doch nur das „Unsrige" wiederfinden. In diesen Zusammenhang gehört der zuerst im Meno angewandte Mythus von der „Wiedererinnerung" (*ἀνάμνησις*): wonach die im Schauen begriffene Seele sich an das wieder erinnert, was sie einst vor ihrer irdischen Existenz droben geschaut hat, da sie als Reigengenossin eines Gottes durch den Himmel zog. Es ist nur die anderwärts (z. B. im Theätet) ohne die mythische Einkleidung auftauchende Frage: Wie kommt's, daß wir Ideen haben? in ihrer Unlösbarkeit dichterisch dargestellt. Das gedankliche *prius* wird in ein zeitlich Früheres projiziert.

Die Idee ist also das wirkliche Sein (*ὄντως ὄν*, eigentlich das „seiend" Seiende), das sich Gleich-

bleibende (κατὰ ταὐτὸ ὄν, ὡσαύτως ὄν), das **an sich** Seiende (τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ αὐτὸ ἕκαστον), das dem vielen Gleichnamigen **eine** Gemeinsame (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Sie ist deshalb ein bloßes **Gedankending** (νοητόν), ein Gedanke (νόημα) oder eine Vorstellung von uns (ἔννοια); die Ideen heißen gelegentlich auch λόγοι, d. i. Vernunftgründe. Weil Plato nun sein neues Sein von der bisherigen Seinsauffassung (im Sinne des räumlich-zeitlichen Daseins) aufs Nachdrücklichste scheiden will, sucht er mit allen sprachlichen Mitteln jede Versinnlichung der Ideen von vornherein auszuschließen. Deshalb stellt er sie dar als thronend an einem „überhimmlischen Orte, dem, was droben ist, dem Gefilde der Wahrheit, als ewige, farblose, gestaltlose, untastbare, seiend seiende" (Phaedrus), an anderen Stellen als unkörperliche, unräumliche, unveränderliche, unsinnliche Wesenheiten. Es ist schwer zu begreifen, wie Aristoteles (*Metaphysik* I, 6) eine so offenbar mythische Einkleidung buchstäblich fassen und in leidenschaftlicher Polemik seinem Lehrer die schwärmerische und doch wieder in grob-räumlichem Denken befangene Torheit zutrauen konnte, als habe er die Ideen an einem von der ganzen übrigen Welt abgetrennten Orte ihr Sonderdasein als eine Art Geister führen lassen. Eine übertriebene Wertschätzung des Aristoteles als Berichterstatter hat leider diese mißverständliche Auffassung der platonischen Ideen als für sich bestehender Wesen in die meisten, namentlich älteren Darstellungen der platonischen Philosophie in größerem oder geringerem Maße Aufnahme finden lassen, obwohl schon Kant darauf aufmerksam gemacht hat, daß Platos „hohe Sprache" einer „milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig" sei (*Kr. d. r. V.*, herausgegeben von *K. Vorländer*, S. 318 Anm.): so daß es in der Tat „seltsam" erscheint, „wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen" (*Lotze, Logik* S. 501). Es ist dasselbe, als ob heute jemand den „ewigen", „unwandelbaren" Naturgesetzen eine räumliche oder gar persönliche Existenz **außerhalb** der Dinge zuschreiben wollte.

Wäre darüber noch ein Zweifel möglich, so würde er zerstreut durch eine weitere Wendung Platos, wonach das Ideendenken als ein **Zeugen**, die Idee als von uns selbst **Erzeugtes** dargestellt wird. Wenn der Philosoph, ja der Mensch überhaupt mit dem Schönen in Berührung kommt, erzeugt und gebiert er nur, womit seine Seele

längst schwanger ging. Nicht eine fertige unveränderliche Substanz, die von außen in die Seele hinein gebracht wurde, ist die Idee, sondern sie erzeugt sich in derselben, wird von ihr hervorgebracht. Sie ist das Musterbild, das dem Künstler, das Modell, das dem Techniker, der Gedanke, der dem Philosophen innerlich vor Augen steht, worauf „hinschauend" er schafft. Und der Drang zu dieser Hervorbringung ist die Grundstimmung des Philosophen wie des Künstlers: der Eros d. h. die Liebe, die Begeisterung, das geistige Zeugungsstreben, wie es das Symposion so unübertrefflich schön für alle Zeiten geschildert hat.

Wie kann nun aber das „überhimmlische" Wesen, die Idee, ins Leben treten? Mit anderen Worten: Wie verhält sich die Idee zu den Sinnendingen der Erfahrungswelt? Über diese schwierige Frage soll der nächste Paragraph Auskunft geben.

§ 22. Platos Begründung des Idealismus.

b) Verhältnis der Ideen zu der Sinnenwelt. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Mathematik.

H. Cohen, Platos Ideenlehre und die Mathematik. 1879. Kilb, Platos Lehre von der Materie. Diss. Marb. 1887. Natorp, a. a. O.

Sollte wirklich eine so unausfüllbare Kluft bestehen zwischen den Ideen und den Sinnendingen, wie viele Plato-Darsteller meinen?

Vor Erörterung dieser Frage ist zunächst das Vorurteil zu entfernen, als habe Plato die Welt der Erfahrung mißachtet. Das haben erst Spätere, die sich auf seinen Namen beriefen, insbesondere die Neuplatoniker, getan und dadurch den Idealismus in Verruf gebracht. Plato selbst ist, als echter Idealist, so weit von solcher Verachtung entfernt, daß er die gründliche Kenntnis der Erfahrungstatsachen vielmehr als die notwendige Vorbereitung zu der Ideenerkenntnis betrachtet, und von den „Hütern" seines Idealstaats verlangt, sie sollen an ἐμπειρία hinter niemandem zurückstehen. So ist denn von vornherein zu erwarten, daß er eine Verknüpfung der nur scheinbar in krassem Dualismus auseinanderklaffenden Welten gesucht habe, daß seine „hohe Sprache" auch hier „einer milderen Auslegung fähig" sei. Dem entspricht denn auch der urkundliche Befund.

Unser Philosoph spricht an zahlreichen Stellen von einem Teilhaben (μετέχειν) der Sinnendinge an den Ideen, von einer Gemeinschaft (κοινωνία) beider. An anderen wird das Verhältnis als Nachahmung (μίμησις) oder Ähnlichkeit, eigentlich Verähnlichung (ὁμοίωσις) bezeichnet. Die Idee heißt weiter das Ur- oder Musterbild (παράδειγμα), dessen Abbilder (εἴδωλα, ὁμοιώματα) die Dinge sind, in denen sie gegenwärtig ist. Wie ist ein solches Teilhaben (μέθεξις), ein solches Gemeinschaftbesitzen (κοινωνεῖν), eine solche „Gegenwart" (παρουσία) zu fassen? Von denjenigen freilich nicht, welche mit Aristoteles die Ideen außer uns als starre Wesenheiten an irgendeinem „überhimmlischen" Orte suchen. Dagegen lösen sich alle vermeintlichen Schwierigkeiten und Widersprüche leicht durch unsere (§ 21) Deutung der Idee als νόημα. Das Urbild thront eben nicht außerhalb, sondern in der Seele des Schauenden; und das Sinnending „nimmt teil" an den Ideen und erhält „Gemeinschaft" mit ihnen, insofern es in seiner begrifflichen Reinheit gedacht wird. Ein Gegenstand wird z. B. dadurch schön, daß er als teilnehmend an der Idee, d. i. dem Wesen, dem Gesetz des Schönen gedacht wird. Übrigens finden sich neben den überschwenglichen Schilderungen von der Majestät der Ideen auch ganz nüchterne, man möchte fast sagen hausbackene Ableitungen, die mitten in die Erfahrung hinein führen: die Idee des Tisches z. B. ist der gute Tisch, die Idee des Messers das gute Messer, also das Muster oder Modell, das dem Tischler bezw. Messerschläger vor Augen steht. Wie die sinnliche Erscheinung der Idee bedarf, um durch sie zum reinen Gedanken geläutert zu werden, so bedarf die letztere der ersteren, um eben in „Erscheinung" treten zu können; wenn auch nie völlig, was die oben aufgeführten Wendungen bezeichnen. Wo anders sollte auch die Idee zur Geltung und Wirksamkeit gelangen können als eben in der Erfahrung? Sein und Dasein werden nur deshalb erkenntniskritisch scharf geschieden, damit sie sich nachher um so inniger verbinden. Nur am Dasein und Werden läßt sich das Sein aufzeigen; das „An sich" fordert sein Werden in der Erscheinung, das Eine die Vielen. Von der Idee des Gleichen z. B. wird (Phaedo 75 A) gesagt, daß sie sich nirgendwo anders vorstellen lasse, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgendeiner anderen Wahrnehmung. Freilich nicht durch sie, wohl aber anläßlich derselben entsteht die Idee (vgl. Rep. 526 D. 527 B.). Kurz, die Ideen bekommen Sinn und Geltung erst dadurch, daß

sie sich in Erfahrung umsetzen lassen, am letzten Ende auf Sinnendinge beziehen. So gibt es denn auch Ideen von allen möglichen Dingen: konkreten (Mensch, Tisch, Bett) wie abstrakten (Größe, Gesundheit, Stärke, Hauptwort, Einheit, Vielheit), Gutem und Schlechtem, Hohem und Niedrigem, Kunst- wie Naturerzeugnissen. In den späteren Dialogen werden neben den ethisch wertvollen die mathematischen Bestimmungen bevorzugt: das Große und Kleine, Gerade und Ungerade, Doppelte und Einfache usw. Damit kommen wir zu einem erst neuerdings nach Verdienst gewürdigten Momente in Platos Begründung des Idealismus: der methodischen Bedeutung der Mathematik.

Platos Verdienste um die Förderung einzelner mathematischer Probleme wie der Mathematik als Wissenschaft überhaupt sind von den Historikern der letzteren (*Cantor, Hankel, S. Günther*) sowie in Einzeluntersuchungen (von *Blass, Friedlein, Görland, Rothlauf* u. a.) anerkannt. Außer der Verschärfung der Definitionen und Verbesserung der Terminologie verdankt man ihm namentlich die wichtige Unterscheidung des analytischen und synthetischen Beweisverfahrens. Und wie eifrig die Mathematik in seiner Schule gepflegt ward, davon zeugte nicht nur das Wort, das über dem Eingang der Akademie gestanden haben soll: *Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω,* sondern auch die praktischen Leistungen seiner Schüler Theätet, Speusippus und Xenokrates. Uns geht jedoch nur die methodisch-philosophische Bedeutung an, die Plato der Mathematik nach dem Zeugnis des Aristoteles zuwies, indem er das mathematische Denken (die διάνοια) „in die Mitte stellte" zwischen die sinnliche Wahrnehmung und das vernunftgemäße Denken. In der Tat erscheint bei ihm die Mathematik als das Bindeglied zwischen den Sinnendingen und den Ideen, insbesondere im Meno und im 7. Buch (Abschnitt 521 bis 535) der Republik.

Welche Wissenschaft, fragt Plato bei Erörterung der Erziehung im Idealstaate, führt vom Werdenden zum Seienden? Zunächst, lautet die Antwort, die Arithmetik. Es gibt (ebd. 523) „in den Wahrnehmungen einiges, was das reine Denken (die νόησις) gar nicht zur Betrachtung herbeiruft, weil eben die Wahrnehmung als Maßstab genügt, anderes aber, was es auf alle Weise dazu auffordert", da die Wahrnehmung allein dabei „nichts Gesundes" ausrichtet. Dieser Wecker zum reinen Denken ist die Zahlenkunst. Deshalb sollen die künftigen Philosophen sie auch

genau ergründen, bis sie in ihrem Denken zur „Schau" (θέα, wie bei den Ideen!) und dem Wesen (φύσις) der Zahlen vorgedrungen sind, und zwar nicht um des banausischen und technischen Nutzens, sondern rein um der Erkenntnis willen. Desgleichen die Geometrie, denn diese ist „die Erkenntnis des beständig Seienden" (526) und zieht die Seele zur Wahrheit empor. Die Mathematiker bedienen sich der sichtbaren Gestalten (εἴδη) nur als Beispiele und Schatten, indem sie, von dem Viereck selbst und der Diagonale selbst ihre Beweise führend, „auf jenes Selbst hinschauen (ἰδεῖν), was man nicht wohl anders sehen kann als mit dem Verstande" (510). In bedingtem Maße sind auch die Stereometrie und die Astronomie beteiligt; sie sind jedoch, namentlich die erstere, als Wissenschaften noch nicht genug entwickelt (528). Wenn also gefragt wird, wie ein Zusammenhang zwischen der sinnlichen Wirklichkeit und dem ganz unsinnlichen, nur im Denken bestehenden Sein der Ideen möglich sei, so ist hinzuweisen auf die geometrischen Gebilde und Zahlen, als die Vermittler zwischen Idee und Erscheinung. An anderer Stelle (Rep. X, 602) werden nicht minder bestimmt Maß, Zahl und Gewicht als die vortrefflichsten wissenschaftlichen Mittel bezeichnet, unsere Wahrnehmungen über den Wandel bloß subjektiver Affektionen zu erheben. Auch Phädo und Protagoras weisen ähnliche Stellen auf, und im Meno (87 ff.) wird dem mathematischen Wissen derselbe Ursprung, wie dem dialektischen, in der ἀνάμνησις (s. oben) zuerkannt.

Im Meno findet sich auch eine weitere, wichtige Bezeichnung der Idee, die der mathematischen Methode entlehnt ist: als Hypothese (ὑπόθεσις), nicht in der heutigen abgeschwächten Bedeutung als unsicherer Annahme, sondern in dem bestimmten Sinne, den die eben von Plato erst recht an das Licht gestellte analytische Methode der Mathematik damit verbindet: als einer Voraussetzung, die das Gesuchte vorläufig als gefunden annimmt, um es dann durch die aus ihr gezogenen Folgerungen und deren Verknüpfung wiederzufinden. Auf die Idee angewandt, bedeutet also die Hypothesis die sichere Voraussetzung oder Grundannahme, von der aus sich eine befriedigende Erklärung der Erfahrungswelt gewinnen läßt. So bezeichnet sie im Parmenides (128 D, 137 B) den Kern und obersten Satz eines philosophischen Systems, der den Schlüssel und die Erklärung zu dessen einzelnen Sätzen gibt. Besonders deutlich bezeichnet Plato

im Phädo, gerade bei der Einführung in seine Ideenlehre, das hypothetische Verfahren ausdrücklich als seine eigene Methode, als „gar nichts Neues, sondern, was ich sonst immer, so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen", indem ich „jedesmal den Vernunftgrund zugrunde lege (ὑποθέμενος), den ich für den stärksten halte und, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahrhaft seiend setze" (99ff., ähnlich Rep. IV, 437 A). So tritt auch in dieser neuen Bezeichnung der unsubstantielle, vielmehr erkenntnistheoretische Charakter der Idee klar hervor. Sie ist die letzte Voraussetzung, Unterlage, selbst unbedingte (ἀνυπόθετον) Bedingung alles wissenschaftlichen Denkens oder der „Grundsatz" im eigentlichsten Sinne des Wortes.

Die Wissenschaft von den reinen Ideen nennt Plato die Dialektik, weil die in der Unterredung mit anderen gemeinsam erfolgende Erzeugung der Begriffe zum Reiche der Ideen führt. Sie ist gleichsam der Sims über den Wissenschaften, die höchste Gabe der Götter, das wahre Feuer des Prometheus; sie hat die Aufgabe, durch Zurückführen des Mannigfaltigen auf einen Gattungsbegriff (συναγωγή) und dann wieder Zerlegung des letzteren in seine Arten (διαίρεσις), die richtige Vorstellung (S. 94) durch Abstreifung alles Schwankenden und Subjektiven zur Objektivität, Realität und Einheitlichkeit der Idee zu läutern. Nur der „zusammenschauen kann" (συνοπτικός), also der Systematiker, ist der wahre Dialektiker (Rep. 537 C).

Wenn nun Plato so die Welt der Sinne und des ewigen Wechsels zum Sein und Geltungswert der Idee, d. h. mit modernen Worten: des Gesetzes, zu erheben strebt, was bleibt da von der sinnlichen Erscheinung noch als Rest übrig? Man antwortet gewöhnlich mit Aristoteles: die Materie als eine Art regellosen Chaos oder als das Nichtseiende (μὴ ὄν). Nun findet sich aber das Wort für die Aristotelische Materie (ὕλη), wie Zeller selbst nachweist, noch nicht bei Plato, und das μὴ ὄν erscheint im „Sophisten" nur als Idee des Andersseins oder der Verschiedenheit, steht also zur Idee selbst keineswegs im Gegensatz. Vielleicht dürfte auch auf die vielumstrittene platonische Auffassung der Materie von seiten des Mathematischen ein neues Licht fallen. Zuvor aber haben wir zu verfolgen, wie sich eine Steigerung der Wertschätzung der Mathematik als methodischen Faktors in Platos

spätesten Dialogen vollzieht. Die vielfach noch nicht geklärten Beziehungen zur pythagoreischen Zahlenspekulation im Timaeus lassen wir hierbei zur Seite. Uns interessiert nur das für die Begründung des Idealismus wichtige Moment.

Schon der „Politikus" (283—285) macht das Werden und Bestehen der Sinnendinge als zweckmäßiger Daseinsgebilde davon abhängig, daß sie nach festen, „im Hinblick auf die Idee" gesetzten Maßbestimmungen meßbar (μέτρια) sind. Und in dem in dieser Hinsicht noch nicht hinreichend gewürdigten Philebus (55ff.) wird der Wert der technischen Künste in bezug auf Sicherheit, Genauigkeit und Wissenschaftlichkeit nach dem Maße bestimmt, in dem sie sich der Mathematik bedienen; die Musik z. B. wird von der Baukunst bei weitem an Genauïgkeit übertroffen, die letztere wieder von der Rechenkunst, Meßkunst und Statik. Die tiefere Begründung dieser grundlegenden Bedeutung der Mathematik ist in einem früheren Abschnitte des Philebus (23ff.) gegeben worden. Plato unterscheidet dort drei Klassen des sinnlichen Seins (der Naturdinge): 1. das Unbestimmte oder Unbegrenzte (ἄπειρον), z. B. das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte, Schnelle und Langsame, Hohe und Tiefe u. ä. Dieses Unbestimmte harrt seiner Bestimmung durch die 2. Gattung des Seienden: die Bestimmung oder die Grenze (πέρας), deren mathematische Natur unverkennbar aus den von Plato gewählten Beispielen hervorgeht. Aus der Vereinigung des mathematisch Bestimmbaren und der Zahl- und Meßbestimmungen selbst entsteht als Resultat 3. das aus beiden Gemischte, d. i. die zweck„mäßig" eingerichtete Natur. Die Bedeutung des rechten Maßes (μέτριον), das ja überhaupt im hellenischen Charakter lag, findet sich also schon bei Plato, nicht erst in der aristotelischen Ethik. Auch hier erscheint die Mathematik als die Brücke zwischen den Ideen und der Sinnenwelt.

Das ἄπειρον ist zunächst gar nichts weiter als das mathematisch Bestimmbare, aber noch Unbestimmte, keinesfalls Materie im physikalischen Sinne, sondern höchstens der Stoff unserer Gefühls-, Gehörs- und übrigen Sinnesempfindungen, wenn man das Warme, Hohe und Schnelle so nennen will. Anders im Timäus, wo Plato nach eigenem Eingeständnis (s. S. 104) keine streng wissenschaftliche, sondern nur eine „wahrscheinliche" Erklärung des organischen und anorganischen Werdens und Vergehens zu geben beabsichtigt. Die als Grundlage für

diese chemischen Veränderungen hypothetisch angenommene Materie steht also außerhalb des eigentlichen Systems. Das „unsichtbare, gestaltlose, alles aufnehmende, auf merkwürdige Weise an dem Geistigen teilnehmende, schwer einzufangende“ Ding von Materie wird daher auch als ein „kaum glaubhaftes“ bezeichnet. Doch damit stehen wir schon in der platonischen Physik oder Naturphilosophie, von der seine Psychologie nur einen besonderen Teil bildet.

§ 23. Die platonische Naturphilosophie und Psychologie.

1. *Naturphilosophie.* Auch auf physikalischem Gebiete ragte Platos scharfsinniger Geist vor anderen hervor. So hatte er nach neueren Untersuchungen bereits eine deutliche Vorstellung von der Schwere der Luft, faßte den Schall schon als Schwingungsbewegung auf, kannte gewisse Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität, nahm (später) eine Achsendrehung der Erde an und huldigte aufgeklärten medizinischen Grundsätzen. Indessen blieb er auf diesem Gebiete doch ein Kind seiner Zeit. Während er auf dem Felde der Erkenntnistheorie und Ethik der Begründer einer neuen Weltanschauung geworden ist, steht seine Naturphilosophie, die er übrigens erst in hohem Alter auszubauen suchte, im wesentlichen auf dem Boden der Vorsokratik und zeigt insbesondere Verwandtschaft mit der Zahlenspekulation der Pythagoreer. Er selbst betrachtet seine naturphilosophischen Theorien nur als einen Versuch, als ein geistreiches „Spiel“ und scheidet sie im Eingang des diesen Erörterungen gewidmeten „Timäus“ scharf und ausdrücklich von der Wissenschaft (ἐπιστήμη). Er beansprucht für sie nicht Wahrheit (ἀλήθεια) sondern nur Wahrscheinlichkeit (πίστις), bezeichnet sie als „wahrscheinliche Mythen“ (εἰκότες μῦθοι), mit denen sich der Philosoph zur Erholung von der ernsten Erforschung des Seienden befassen könne, und scheint sie auch in seinen mündlichen Vorträgen nicht näher ausgeführt zu haben; wenigstens bezieht sich Aristoteles nur auf den Timäus. Wir unterlassen deshalb auch ein Eingehen auf Einzelheiten und heben nur den Grundriß dieses Weltbildes hervor. Hervorstechend darin ist der teleologische Zug; der letzte Grund der Welt ist die Abzweckung auf das Gute (s. § 24).

Der göttliche Weltbildner (Demiurg) hat die Welt

„im Hinblick" auf die in ihm wohnende einheitliche Idee als die schönste, vollkommenste und einzig mögliche geschaffen. Noch bevor die Elemente entstanden, mischte er — so lautet die mythische Weisheit des Timäus — aus der unteilbaren, nur sich selbst gleichen Wesenheit der Ideen und dem körperlich Teilbaren des Raumes ein Drittes, dem er das Sich selbst Gleiche (*ταὐτόν*) und das Verschiedenartige (*θάτερον*) beilegte. Dies Mittelding zwischen dem Einen und den Vielen, Schaffendem und Geschaffenem ist die Weltseele, der Urquell alles Lebens und zugleich die zur Substanz erhobene Kraft zahlengesetzlicher Bewegung. Als mathematisch bestimmt und bestimmend (s. § 22), teilt sie sich auf Grund harmonischer Verhältniszahlen in die Kreise des Fixsternhimmels, der verschiedenen Planeten usw. (vgl. § 3). Auch die Elemente entstehen auf mathematischem Wege: das Feuer aus kleinsten Körperchen von Tetraeder-Form, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern, die Erde aus Würfeln. Das Weltall im ganzen besitzt die vollkommenste, also die Kugelgestalt, ebenso die in dessen Zentrum befindliche Erde; die als „sichtbare Götter" geschilderten Gestirne bewegen sich ringförmig um die Weltachse. Mit geistvoller Phantastik werden aus den kleinsten (dreieckigen) Flächen — einer Art demokritischer Atome — die physikalischen und chemischen Eigenschaften, wie ihre Bewegung und Verteilung im Raume hergeleitet. Der Schlußteil des Timäus beschäftigt sich ziemlich eingehend mit psycho-physiologischen Betrachtungen, läßt z. B. die Begierde durch Spiegelung der Vorstellungen auf der glänzenden Fläche der Leber entstehen.

2. *Psychologie.* Denn die Psychologie Platos ist zunächst auch nur ein Teil der Physik. Die menschliche Seele teilt, wenngleich sie von der Gottheit unmittelbar geschaffen worden ist, die Eigenschaften der Weltseele. Sie ist, gleich dieser, in erster Linie Prinzip des Lebens als das Sich selbst Bewegende (*τὸ αὐτὸ κινοῦν*). Steine werden bewegt; Pflanzen, Tiere und Menschen bewegen sich selbst, d. h. leben. Aus diesem physikalischen Begriff der Seele als Lebenskraft wird auch der „Beweis" für die Unsterblichkeit der Seele im Phädrus gewonnen. Über die persönliche Unsterblichkeit spricht sich die Apologie zweifelnd aus, das Symposion kennt nur eine solche der Menschheit, der Dialog Phädo glaubt sie nicht mit mathematischer Sicherheit (85 C), sondern nur hypothetisch (91 B) beweisen zu können, für den großen Mythus

endlich in Republik X (608 D bis 611 A) ist sie bloß ethisches Postulat. Außer seiner physikalischen oder physiologischen hat der Begriff der Seele nämlich bei Plato noch eine erkenntnistheoretische und eine ethische Bedeutung, von denen uns zunächst die erstere interessiert. In diesem Sinne ist sie der — nicht materiell irgendwo im Körper lokalisierte, sondern nur gedanklich erfaßte — Inbegriff der Grundkräfte unseres Erkennens und Wollens. Die Erkenntnisstufen der αἴσθησις, δόξα und νόησις sind schon oben (S. 95) erwähnt; es sind logische Unterabteilungen (εἴδη), nicht körperliche Triebe; erkenntnistheoretische Unterscheidungen, nicht psychologische Schubfächer. Ja, es finden sich ganz moderne Unterscheidungen, wie das Bewußtsein im Begriff der μνήμη, sogar das Bewußtsein des Bewußtseins als ἐπιστήμη ἐπιστήμης schon angedeutet. Jener Dreiteilung der Erkenntnis entspricht eine andere für die Welt des Willens und als Unterlage für die Ethik: 1. das ἐπιθυμητικόν, der begehrende Teil der Seele, 2. das θυμοειδές d. i. das „Mutartige", die Willenskraft, 3. das λογιστικόν, das vernunftgemäße Wollen. 1. kommt den Pflanzen, 1. und 2. den Tieren, alle 3 den Menschen zu: nach dem schönen Mythus im Phaedrus (246 f.) der Wagenlenker (die Einsicht) mit dem Zweigespann, von denen das edlere Roß (die Willenskraft) das zügellose (die Begierde) bändigen hilft. Damit stehen wir an der Schwelle des letzten Teiles der platonischen Philosophie: der Ethik.

§ 24. Platos Begründung der Ethik.

Platos philosophisches Interesse wird mächtig von ethischen Gesichtspunkten beeinflußt. Das bewirkt, daß in seiner Naturphilosophie der Zweckgedanke den der Naturgesetzlichkeit, der teleologische den mechanischen (eines Demokrit) zurückdrängt. Aber auch die Ideenlehre findet ihren letzten Grund in dem sittlichen Bedürfnis des Philosophen, das nur in der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge innere Befriedigung findet. Nur das wahre Wissen ist Tugend, wie umgekehrt die wahre Tugend auf dem Wissen beruht, die Ethik also Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist.

Erhebt sich die Ethik des jugendlichen Plato auch ihrem Inhalte nach noch nicht wesentlich über die seines Meisters Sokrates, so bereitet sich doch schon in den „sokratischen" Jugenddialogen, und noch mehr natürlich in

und mit der Polemik gegen den Sensualismus und Hedonismus der Sophisten die wissenschaftliche Begründung der Reifezeit vor. Die Einheit der in ihnen (s. § 20) erörterten Tugenden der Freundschaft, Tapferkeit, Frömmigkeit und Besonnenheit besteht in ihrer gemeinsamen Abhängigkeit vom Wissen, das sich über sich selber Rechenschaft zu geben hat, ein „Wissen des Wissens" sein soll (Charmides), und dessen Begriff in Höherem zu suchen ist, als in der bloßen Abwägung von Lust und Unlust (Protagoras). Der Stärkere kann nur der Bessere oder Einsichtsvollere sein (Gorgias). Die sokratische Lehre tritt hier bereits „geläutert von dem schielenden Liebäugeln mit Lust und Nutzen hervor, welches in der xenophontischen Darstellung ihr anklebt" (*Brandis* a. a. O. S. 352). Ebenso in dem ersten Buche der Republik mit Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit, während der Meno namentlich nachweist, daß die „richtige Vorstellung" noch nicht Wissenschaft sei, und von der gewöhnlichen, auf der Gunst der Anlagen und Verhältnisse sowie auf der Sitte beruhenden Tugend die philosophische unterscheidet, die in der freien Selbstbestimmung (Kant: Autonomie) auf Grund der deutlichen Erkenntnis des unbedingt Guten und Schönen besteht.

Was ist denn nun Ethik als Wissenschaft? fragen diejenigen Dialoge weiter, in denen die platonische Ethik in ihrer reifsten Gestalt erscheint. Etwa eine Sammlung edler Vorschriften für unser Handeln? Dazu würde allenfalls die δόξα ἀληθής ausreichen. Unser Philosoph faßt die Frage vielmehr an ihrem Kernpunkt: Wie ist Sittlichkeit überhaupt möglich? Daß sie möglich ist, steht ihm unverbrüchlich fest. Aber worauf gründet sie sich? Was gewährleistet ihre Wahrheit und unbedingte Gültigkeit? Die Antwort kann nach dem, was wir bereits von der allgemeinen Begründung der platonischen Philosophie (§ 21) wissen, nicht anders lauten als: in der von dem philosophischen Eros erzeugten Idee. Platos Ethik findet ihre Begründung in seiner Ideenlehre. Wie kann aber eine Idee als bloße Vorstellung Gewißheit beanspruchen? Nicht zum wenigsten um dieser skeptischen Frage zu begegnen, die ihm von seiten der Sophistik und des auflösenden Zeitgeistes überhaupt entgegentreten mußte, stattet der Philosoph die Ideen mit allen jenen Attributen des ewigen, unwandelbaren Seins aus, die wir (§ 21) kennen gelernt haben, und die ihnen in den Augen der bloß an die Vorstellung räumlichen Seins Gewohnten

den Anschein abgesonderter starrer Substanzen geben mußten: während in Wahrheit doch eine stärkere „Realität" gar nicht zu ersinnen ist als die, welche das denkende Bewußtsein verleiht.

Von allen Ideen die höchste ist die Idee des Guten. Sie ist die höchste Erkenntnis (*μέγιστον μάθημα*), die Sonne im Reiche der Ideen. Denn, wie die irdische Sonne alle Körper erst wahrnehmbar macht, so läßt die Idee des Guten alle anderen Ideen erst im rechten Lichte erkennen, indem sie sie mit dem ethischen Endzweck durchleuchtet. Und, wie die sichtbare Sonne durch ihre Wärme die Sinnendinge werden und wachsen läßt, so empfängt alles Seiende seine Realität und Fruchtbarkeit, kurzum sein Sein (Wesen) von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, die deshalb „hoch über allem Sein" (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) gegründet ist. Das stammelnde Entzücken des Entdeckers wie das Überwältigtsein von der Großartigkeit des Gedankens malt sich in der Art, wie der Eingang des siebenten Buchs der Republik das Höchste zu schildern unternimmt, was Menschenbrust durchbebt, die „Schau" des Guten: das Flimmern der Augen, die sich an den überirdischen Glanz der Idee erst gewöhnen müssen, nachdem sie, gefesselt an die Höhle des Scheins, so lange nur Schattenbilder geschaut; und wieder die zweite „Verwirrung der Augen", wenn sie, noch geblendet von dem Lichte des Göttlichen, das sie geschaut, wiederum herabsteigen zu den Gefangenen der Höhle (d. i. der Welt des Tages, des täglichen Lebens), die, selbst in ewiger Dämmerung lebend, sie nicht begreifen und deshalb verlachen. Das Letzte alles Erkennbaren, „nur mit Mühe zu schauen" (*μόγις ὀφθεῖσα*), heißt die Idee des Guten. Von der Idee des Schönen gibt es Abbilder hienieden, von der des Guten nicht; nur ihren „Sproß" (*ἔκγονος*) vermag Plato zu schildern. So einsam und unvergleichlich hoch über allem Sinnlichen thront das Gute, so erhaben über dem Sein ist das Sollen. Die Idee des Guten überragt sogar noch die Erkenntnis der Wahrheit an „Würde und Kraft" (*πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει*, Rep. 509 B). Ja, so ergriffen ist der Philosoph von seiner Entdeckung, daß ihm in einer Überspannung des ethischen Interesses dieser letzte Zweck sogar als die Ursache (*αἰτία*) alles Richtigen und Schönen (517), das letzte Ziel des Denkens zugleich als der erste Anfang des Seins erscheint. In diesem Sinne findet sich die Idee des Guten bei Plato zuweilen auch mit dem Begriffe identifiziert, mit dem der Mensch das Höchste, was er — nicht

mehr ausdenken, aber empfinden kann, in ein Wort zu kleiden sucht: dem Begriffe der Gottheit. Abgesehen von aller mythischen Einkleidung aber, hat die Idee des Guten philosophisch die Bedeutung des Unbedingten (ἀνυπόθετον), von allem anderen Unabhängigen, Freien; nicht im Sinne eines dogmatischen Satzes, sondern einer Tendenz: des Interesses, daß es ein solches, über allen Menschenwitz Erhabenes, Feststehendes, einen Endzweck geben möchte!

Die in Vorstehendem dargelegte erkenntnistheoretische Begründung von Platos Ethik bedarf nur noch weniger weiterer Züge zu ihrer Ergänzung. Die Abtrennung vom Psychologischen, die mit dem erkenntniskritischen Charakter der Idee von selbst gegeben ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Damit hängt die an Kant erinnernde schroffe Ablehnung des Lustgefühls (ἡδονή) als ethischen Bestimmungsgrundes zusammen. Praktisch tritt die scharfe Unterscheidung des Guten vom Angenehmen schon in den ersten Dialogen deutlich hervor. Man braucht nur an das Thema der Apologie oder des Krito, die Verherrlichung des freiwillig Unrecht leidenden und sterbenden Sokrates, zu denken. Theoretisch wird die Trennung des Guten von der Lust am eingehendsten im Philebus durchgeführt. Die Lust ist meist mit Unlust gemischt, beruht vielfach auf Täuschung und Irrtum und gehört nicht der Welt des Seins, sondern des Werdens an; ihre Verteidiger betrachten die Tiere als „vollgültige Zeugen" (κυρίους μάρτυρας). Trotzdem wird damit keine Askese oder stoische Empfindungslosigkeit gelehrt. Nur der Phädo redet von einem „Sterben" des Weisen mitten im Leben, das einigermaßen an das neutestamentliche „den Lüsten und Begierden Absterben" erinnert; allein auch dies gilt doch nur als Vorbereitung zu der beseligenden Schau der Ideen und bedeutet keinen völligen Bruch mit der Welt des Natürlichen und Schönen. Zum höchsten Gute gehören vielmehr, wie Plato am Schlusse seiner Laufbahn (im Philebus) lehrt, außer dem „Maße", jenem echt hellenischen Begriffe, die Einsicht und die mit der Freude am Schönen und der Erkenntnis verbundenen „reinen" Lustgefühle (καθαραὶ ἡδοναί), womit das Unhellenische an Sokrates, die Einseitigkeit der Zyniker und das Unsittliche der Cyrenaiker zugleich überwunden ist. Allein als bestimmendes Motiv dürfen auch sie nicht auftreten wollen, sondern nur die Idee (das Gesetz) des Guten, das die Seele zu einer inneren

Harmonie stimmt, deren Seligkeit aller vergänglichen Lust weit überlegen ist.

Bei dieser Gelegenheit sei noch ein Wort über das Verhältnis des Guten zum Schönen, der Ethik zur Ästhetik eingeflochten. Von der Künstlernatur unseres Philosophen sollte man erwarten, daß die Ästhetik, deren eigenstes Feld das Schauen und Erzeugen des Kunstwerkes in der Idee bildet, einen größeren Raum in seiner Philosophie eingenommen hätte. Gewiß: den Charakter des schauenden Zeugens, im Gegensatze zu der bloßen Nachahmung, hat er, wie den anderen Ideen, so nicht zum wenigsten der Idee des Schönen vindiziert, und der Begriff der von den Begierden und Leidenschaften und der damit verbundenen Unlust geläuterten „reinen“ Lustgefühle kommt auch der Kunst zugute. Sie bedeuten die für den wahren Kunstgenuß und das echte Kunstschaffen unentbehrliche Idealisierung des Gemüts. Der Eros, das liebende Verlangen, ist auch die Wurzel aller Kunst. Aber trotz seines feinen Kunstempfindens hat der Dichter-Philosoph die Ästhetik nicht ebenso selbständig, wie Wissenschaft und Ethik, hingestellt, sondern der letzteren untergeordnet. Von der Glut seines sittlichen Enthusiasmus getrieben, wohl auch in an sich berechtigter Opposition gegen die sittliche Laxheit der Sophisten und den religiösen Anthropomorphismus der alten Dichter (Republ. III), hat er das Schöne ins Gute sich „flüchten“ lassen. Das Gute ist ihm an und für sich schon schön. Erst durch Kant sollte sich die reinliche Scheidung beider und damit die Begründung einer Ästhetik als selbständigen systematischen Faktors vollziehen. Vgl. übrigens ***K. Justi***, ***Die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie***, Marburg 1860 und ***H. Cohen***, ***Kants Begründung der Ästhetik*** (Berlin 1889), S. 6—12 u. ö.

Indes Plato war auch in der Ethik nicht bloß Systematiker. Er hat seine Idee des Guten nicht bloß als glänzende Lichtgestalt in himmlischen Höhen geschaut, sondern sich auch, wie jeder echte „Idealist“, für ihre Verwirklichung, soweit eine solche möglich, auf Erden interessiert. Wohl möchte der aus der dunklen und dumpfen Höhle der Alltäglichkeit zum Sonnenglanze der Idee Emporgestiegene sein Leben am liebsten im ewigen Anschauen dieses Glanzes zubringen, aber er muß hinunter, um auch jenen Armen am Geiste zu verkünden, was er geschaut, ob er auch von ihnen verlacht werde. Damit wird die reine (theoretische) Ethik zur ange-

wandten, der Zentralbegriff der ersteren, die Idee des Guten, zum Zentralbegriff der letzteren, der δικαιοσύνη (besser als die wörtliche Übersetzung „Gerechtigkeit", gibt den Sinn wohl unser „Sittlichkeit" oder „Rechtschaffenheit" wieder). Auch bei der Feststellung dieses Begriffs zeigt sich die unserem Philosophen von seinem Meister Sokrates her überkommene kritische Selbstbesinnung. Die δικαιοσύνη, deren Wesen zu „erjagen" ist, befindet sich (wie Fausts „Mütter") an einem „dunklen, unzugänglichen und schwer erforschbaren" Orte; „aber dennoch müssen wir uns dahin aufmachen". Sie überragt und faßt als höchste und allgemeinste die übrigen drei Kardinaltugenden zusammen: die Einsicht (φρόνησις) oder Weisheit (σοφία), die Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) und die Besonnenheit (geistige Gesundheit, Selbstbeherrschung, σωφροσύνη). Das Originale Platos besteht nicht sowohl in der Aufstellung dieser vier Grundtugenden, als in ihrer Ableitung aus den Seelenkräften (s. § 23, Schluß). Dem begehrlichen Teil des Menschen (ἐπιθυμητικόν) entspricht die ihn regelnde σωφροσύνη, dem mutigen (θυμοειδές) die Mannhaftigkeit oder Willenskraft, dem vernünftigen (λογιστικόν) die Weisheit oder Einsicht. Der sie alle beherrschende Begriff der δικαιοσύνη aber führt hinaus über die Grenzen der Individual-Ethik. Das sittliche Leben kann sich — ein echt griechischer Gedanke — voll verwirklichen nur im Abbild des Menschen im Großen, d. i. im Staate. So vollendet sich die Sittenlehre bei Plato, im Gegensatz zu Sokrates, zur Staatslehre, die Pädagogik wird, wie überall da, wo sie einen großen Zug genommen hat (Pestalozzi, Fichte), zur National- und Sozialpädagogik, die individuale zur sozialen Ethik.

§ 25. Das platonische Staatsideal.

K. F. Hermann, Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, 1849. — E. Zeller, Vorträge u. Abh. I, 62—81. — R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, 269 bis 581. — Natorp, Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik Berlin 1895 (jetzt auch in desselben: Ges. Abhandlungen zur Sozialpädagogik. Bd. I, 1—36).

Platos „Staat" hat seine Bedeutung als eine der großartigsten Schöpfungen des philosophischen Idealismus bis heute bewahrt. Nicht ohne eine gewisse Berechtigung hat man in der Hierarchie des christlichen Mittelalters eine Analogie von ihm gesehen oder den modernen Beamten-

und Militärstaat mit ihm verglichen *(Zeller, Pöhlmann)*. Freilich, wie alle Vergleiche, hinken auch diese, namentlich der letztere, bedeutend. Mehr innere Berührungspunkte bietet der moderne Sozialismus, wie denn auch der erste große Utopist der neueren Zeit (Thomas Morus) sich auf Plato beruft. Freilich ruht, trotz alles hochgespannten Idealismus, der platonische Staat doch auf hellenischem Grunde. Macht er sich auch einmal — in dem überdies zweifelhaften *Staatsmann* — über den Hochmut seiner Landsleute gegenüber den unter einen Sammelnamen gefaßten „Barbaren" lustig, so wird doch die Aufhebung der Sklaverei nicht gefordert. Nur soll kein Hellene als Sklave verkauft, keine Griechenstadt zerstört werden; der kosmopolitische Fortschritt besteht also darin, daß man mit den Barbaren so verfahren soll, wie jetzt die Hellenen untereinander. Zu einer ganzen Reihe von Bestimmungen hat Spartas Kriegerstaat, der Platos aristokratischem Standpunkte ohnehin politisch sympathisch war, das Vorbild geliefert. Das platonische Staatsideal ist keine phantastische Träumerei, sondern in der ernsten Absicht erdacht, der tatsächlichen Zerrüttung des griechischen Gemeinwesens aufzuhelfen. Der Philosoph fühlt sich zum politisch-sozialen Reformator berufen.

Realist ist Plato schon gleich in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen über den Ursprung und die Entwicklung des Staates (Rep. II, 369ff.). Dessen wirtschaftliche Grundlage wird unumwunden anerkannt, sein Entstehen aus den ersten ökonomischen Bedürfnissen heraus geschildert. Die Teilung der Arbeit infolge der fortschreitenden Technik, die Warenerzeugung und der Handel, die Fixierung des Geldes als Tauschwert, die allmähliche Herausbildung einer erwerbenden, kriegerischen und regierenden Klasse wird bereits hier in klarster Weise entwickelt (vgl. dazu auch das *Kritias*-Fragment). Reinstem, deshalb aber doch mit tiefster Einsicht in die Natur des wirklichen Staates gepaartem Idealismus entspringt anderseits das Ziel seines Staatswesens: höchste Glückseligkeit aller durch die höchste Tugend, die nur durch die Philosophie wissenschaftlich erkannt und zur Ausführung gebracht werden kann. Ein ausgeführtes Gemälde des platonischen Zukunftsstaates kann hier nicht gegeben werden, noch weniger eine Kritik; wir müssen uns auf eine kurze Skizze, unter Hervorhebung der philosophischen Zusammenhänge, beschränken.

Wie der Mensch ein Organismus im kleinen, so ist der Staat ein Mensch im großen. Die Grundfunktionen des einen kehren im anderen wieder. Daher entsprechen den drei Seelenkräften in Platos Staat drei voneinander abgesonderte Stände:

1. Dem *ἐπιθυμητικόν* das „Volk", die Menge der Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute, mit ihrer dem Begehren entspringenden Sorge für die alltäglichen Bedürfnisse. Sie sind die „Lohngeber und Ernährer" der beiden anderen Stände und bilden die materielle Grundlage des Staates, ohne indes Anteil an der Regierung zu erhalten; sie werden jedoch von jenen geschützt und gefördert. Für sie bleibt Privateigentum und Familie bestehen. Die Begabten unter ihnen können zu den oberen Klassen aufsteigen. Auch sie sind „Bürger", „Freunde" und „Brüder" der anderen[1]).

2. Dem *θυμοειδές* entsprechend, haben die „Hüter" (*φύλακες*) oder „Helfer" (*ἐπίκουροι*) die Aufgabe, den Bestand des Staates nach außen durch Abwehr der Feinde, nach innen durch Durchführung der Gesetze zu sichern. Um jede Selbstsucht bei ihnen nach Möglichkeit auszurotten, sollen ihnen Erziehung (s. u.), Frauen und Kinder, ja alles gemeinsam sein. Kein persönliches Interesse soll sie an der Hingabe für das Ganze hindern. Alles Zueigenhaben wird als Übel betrachtet; alle bilden e i n e große Familie. Die Frauen sollen im wesentlichen die gleiche Erziehung wie die Männer erhalten. Die Edelsten und Weisesten der Krieger erheben sich zu der

3. dem *λογιστικόν* entsprechenden obersten Klasse: der Regierenden (*ἄρχοντες*) oder Philosophen. Ihr Beruf ist die Gesetzgebung und Überwachung von deren Ausführung, vor allem der Erziehung. Sie bekleiden, sobald sie das Los dazu beruft, die höchsten Ämter und widmen die übrige Zeit philosophischer Betrachtung, d. h. den Wissenschaften und der Idee des Guten, die eben in diesem Zusammenhange als der Gipfel der platonischen Ethik erscheint.

Auch die vier Kardinaltugenden werden mit dieser Dreiteilung in Beziehung gesetzt. Die Haupttugend des

---

[1]) Pöhlmann a. a. O. S. 294—371 hat im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht (insbes. Zellers) nachgewiesen, daß die Beschaffenheit des dritten Standes dem Philosophen keineswegs gleichgültig ist. In den *Gesetzen* (siehe unten S. 116) tritt das noch deutlicher hervor.

dritten oder Nährstandes ist die Zügelung der Triebe durch Besonnenheit und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), die des zweiten oder Wehrstandes Mannhaftigkeit (ἀνδρεία), die des ersten oder Lehrstandes Geistesbildung (σοφία). Die δικαιοσύνη (Gerechtigkeit, Sittlichkeit) endlich in ihrer Vollendung stellt der Idealstaat in seiner Gesamtheit dar; denn nicht das Wohl der einzelnen Klassen, sondern das des Ganzen soll für ihn bestimmend sein.

Seinem wesentlichen Charakter nach ist Platos Staat Erziehungsanstalt der menschlichen Gesellschaft (wenn auch nur mit Beziehung auf das hellenische Volkstum durchgeführt) zum höchsten sittlichen Ideal. Freilich wird diese Erziehung im höchsten Sinne nur für die beiden oberen bezw. den obersten Stand gefordert; indessen wird auch für den Erwerbsstand die „einfache" musisch-gymnastische Erziehung verlangt. Jene höhere wird bis ins kleinste geregelt. Schon vor ihrer Geburt ist der Staat für die Tüchtigkeit seiner künftigen Hüter und Erhalter besorgt. Die edelsten und kräftigsten Männer sollen sich mit den edelsten und kräftigsten Frauen verbinden; der Philosoph scheut zu diesem Zwecke vor starken Eingriffen in das Geschlechtsleben nicht zurück. Nach den drei ersten Jahren rein leiblicher Pflege soll sich die von nun an gemeinsame Erziehung der Jugend, auf daß sie vollkommen harmonische Menschen heranbilde, gleichmäßig auf die körperliche wie auf die geistige Ausbildung richten. Die letztere erfolgt zunächst durch Mythenerzählungen, aus denen jedoch alle unsittlichen und unwürdigen Züge (von den Göttern, den Heroen und der Unterwelt) streng ausgeschieden sind; später durch Lese- und Schreibunterricht. Dem begeisterungsfähigen Alter von 14—16 Jahren werden Dichtkunst und Musik, dem angehenden Jünglingsalter (16.—18. Jahr) die ernsteren mathematischen Wissenschaften als geistige Kost dargeboten. Alles Üppige und Weichliche, Sittenverderbende und Zweideutige aus Musik und Poesie ist zu verbannen, sogar Homer; nur die veredelnde, auf das wahrhaft Gute und Schöne gerichtete Kunst soll zugelassen werden, damit ein ernster sittlicher Sinn, eine hohe und reine Gottesvorstellung, eine mutige Verachtung des Todes und der vergänglichen Lebensgüter in den jungen Seelen erzeugt werde. Dem musisch-mathematischen Kursus folgt dann vom 18. bis 20. Lebensjahre — ähnlich wie bei uns — die kriegerische Ausbildung. Danach tritt eine erste Auslese ein. Die wissenschaftlich minder Begabten bleiben

im Kriegerstande, die übrigen betreiben nun die Wissenschaften intensiver und in mehr systematischer Form. Während dann — zweite Auslese — die minder Vorzüglichen unter ihnen zu praktischen Staatsämtern übergehen, widmen sich die Ausgezeichnetsten nach fünf weiteren Jahren der Erkenntnis des Seienden (Ideenlehre, Dialektik) und übernehmen dann ihrerseits höhere Regierungsämter. Haben sie sich in denselben 15 Jahre lang bewährt, so sind sie im fünfzigsten Lebensjahre reif, unter die Zahl der „Herrscher" oder Philosophen (s. o.) aufgenommen zu werden.

Mit seinem großzügigen Entwurf eines neuen Staatsideals verbindet Plato (bes. in *Rep.* VIII) eine äußerst scharfe, von dem heutigen Sozialismus kaum überbotene Kritik der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung. Schon hier (551 D) findet sich das Wort von den zwei „Staaten", dem der Reichen und Armen. Mit den schärfsten Worten geißelt er den Mammonismus, das „Drohnen-" und Spekulantentum, den schwelgerischen Müßiggang der „goldenen" Jugend, die notwendig zur Katastrophe führen müssen. An anderer Stelle wird der gegenwärtige Zustand bereits als der „Krieg aller gegen alle" bezeichnet (*Gesetze* I, 626 D). Reformen auf dem Boden des Bestehenden würden dürftige Notbehelfe bleiben und die Mißstände nur verlängern. Eine radikale Umwälzung der Gemüter, ein gründlicher Reinigungsprozeß tut not.

In einem besonderen Abschnitte (B. V, 471 ff.) erörtert Plato die Möglichkeit der Verwirklichung seines Ideals. Sein Staat ist ein „Urbild", das, wie jede Idee, von der Erfahrung nie ganz erreicht werden kann, aber doch annähernd; denn seine Forderungen entsprechen der Natur der Dinge. Freilich muß sich, wenn anders er Bestand haben soll, das Volksleben mit einem völlig neuen sittlichen Geiste erfüllen; denn Staatsverfassungen wachsen nicht auf den Bäumen, wie die Eicheln, sondern wurzeln in der Sinnesart der Bürger. Dazu soll eben die neue Erziehung, die er selbst in seiner Akademie zu verwirklichen suchte, helfen. Ein neues Geschlecht muß erst heranwachsen. Übrigens werden sich die jetzigen Erwachsenen durch die segensreichen Wirkungen des neuen Staates, so hofft Platos Optimismus, unschwer für ihn gewinnen lassen. So ist denn sein bekannter Satz: „Nicht eher wird ein Aufhören der Übel in den Staaten, ja beim Menschengeschlecht überhaupt eintreten, ehe die Philosophen zur

Regierung kommen oder die jetzigen Könige und Machthaber wahrhaft und gründlich philosophieren" (V, 473 D), durchaus ernst gemeint. Aber seine Hoffnungen auf Dionys schlugen fehl, und sein Vaterland versank in immer größere Zerrüttung, Schmach und Schwäche. So mußte er denn seine Hoffnung, eine ähnliche politische Macht, wie einst der Bund der Pythagoreer in Großgriechenland, zu gewinnen, zu Grabe tragen. Dennoch versiegt sein Idealismus nicht. Gegen Ende seines Lebens entwirft er in den „Gesetzen" (*Νόμοι*, Leges) die Grundzüge eines zweitbesten Staates, der, den bestehenden Verhältnissen angepaßt, mehr Aussicht auf Verwirklichung zu bieten schien[1]).

Plato denkt ihn sich als eine Kolonie im Inneren Kretas, von wesentlich agrarischem Charakter. Statt der Philosophen regiert ein Verein der Einsichtigsten und Bewährtesten nach geschriebenen, aber fortzubildenden Gesetzen. An Stelle der Ideenerkenntnis tritt ein mathematisch-musischer Kurs und eine geläuterte Staatsreligion, an Stelle der Aufhebung von Familie und Privateigentum eine sorgfältige Überwachung der Ehen und des häuslichen Lebens und eine — wohl nach altspartanischem Muster getroffene — Teilung des Staatsgebietes in 5040 gleiche Landlose. Indessen sind mit dieser größeren Demokratisierung des Staatswesens doch — im allgemeinen von den Historikern der Philosophie zu wenig beachtete — Fortschritte verbunden. Die starre Trennung der Stände ist gemildert, die Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten fast geschlossen, die Regierenden sind an strenge Gesetze gebunden, der ideale Wert der wirtschaftlichen Arbeit wird stärker gewürdigt, der Volksbildung aller Klassen, auch der weiblichen Jugend, größere Aufmerksamkeit geschenkt. Ja, was besonders merkwürdig und erst von Natorp (a. a. O. Anm. 24) mit voller Deutlichkeit hervorgehoben worden ist, diese Demokratisierung führt dahin, daß der Halbkommunismus der „Republik" hier, wenigstens in der Idee, zur vollen wirtschaftlichen Gemeinschaft aller Bürger (zu denen freilich die unfreien Landarbeiter nicht gehören!) erweitert wird. Jeder soll sein Ackerlos, ja „sich selbst und sein Vermögen" als Gemeingut des ganzen Staates ansehen. Ein

---

[1]) Eine Darstellung des Inhalts nebst ausführlichem Textkommentar hat Konst. Ritter (Leipzig, Teubner 1896) gegeben, vgl. auch Pöhlmann a. a. O. 477—581.

gemeinsames Besitzen und Bebauen des öffentlichen Grund und Bodens wäre noch „zu groß für das jetzige Geschlecht und die Art, wie es aufwächst und erzogen wird“; es wäre, zusammen mit der Gemeinschaft der Frauen, Kinder und aller Habe, ein Ideal „vielleicht für Götter und Göttersöhne“, von dem er nicht weiß, „ob es irgendwo existiert oder dereinst kommen wird“ (*Leg.* V, 739 Cf.).

Damit haben wir die Grundzüge von Platos Philosophie zur Darstellung gebracht. Seine „Theologie“, d. h. seine mehr oder weniger freie Umbildung der orphisch-dionysischen Geheimlehren von Seele, Erlösung und Jenseits, die von einzelnen neueren Darstellern (z. B. *Windelband* in seiner zu § 20 genannten Monographie) in den Vordergrund gerückt wird, ziehen wir absichtlich nicht in den Kreis dieser Darstellung. Wo die Predigt beginnt, hört die Philosophie auf.

§ 26. Platos Schule oder die ältere Akademie.

Die von Plato gestiftete wissenschaftliche Genossenschaft, die unter dem Namen „Akademie“ an der durch den Meister geweihten Stätte blieb, hat sich durch ihre feste Organisation länger als irgendeine andere antike Philosophenschule, fast ein Jahrtausend, erhalten. Freilich nur unter mannigfacher Umbildung der Lehre. Man unterscheidet in dieser Beziehung unter den vorchristlichen Platonikern drei Richtungen: die ältere, mittlere und neuere Akademie. Die beiden letzteren gehören indes erst der nacharistotelischen Periode der griechischen Philosophie an (s. § 43). Als Scholarchen oder Schulhäupter der älteren Akademie werden genannt: Platos Neffe Speusippus (347—339), Xenokrates (339—314), Polemo (314—270) und Krates. Neben ihnen ragten Heraklides der Pontiker, Philipp von Opus, Hermodor und Krantor hervor.

Gemeinsam ist diesen älteren Akademikern einmal, daß sie die mystischen Neigungen und pythagorisierenden Tendenzen von Platos Alter, kurz das weniger Dauerhafte in Platos Lehre pflegen und weiter ausbilden, während die erkenntnistheoretische Grundtendenz der Ideenlehre zurücktritt, und zweitens, daß sie sich, ähnlich den „unvollkommenen Sokratikern“, vorzugsweise den praktisch-ethischen Untersuchungen (meist mit religiöser Färbung) zuwenden. Übrigens läßt die hier wieder beginnende Dürftigkeit der Überlieferung keine genauere

Charakteristik dieser „unvollkommenen Platoniker“, wie ich sie nennen möchte, zu.

Ein von Speusippus erhaltenes Fragment klingt ganz pythagoreisch. Die höchste Realität schreibt er nicht den Ideen, sondern den Zahlen zu. Das Gute erscheint ihm nicht als Urgrund und Anfang, sondern als Endzweck und dereinstiger Entwicklungsabschluß des Sinnlichen und Unvollkommenen. Im übrigen scheint er eifrig biologische Studien getrieben zu haben, deren Ergebnisse er in einem größeren Werke über die Ähnlichkeiten (Ὅμοια) zusammenfaßte. Sein Nachfolger Xenokrates (eine Sammlung der Fragmente nebst Darstellung der Lehre gibt *R. Heinze*, Leipzig 1892) wird als eine ernste und strenge, wenn auch im Denken etwas schwerfällige, Persönlichkeit gerühmt. Die Ideen oder (!) Zahlen gehen ihm aus dem Urgrund des Einen und der unbestimmten Zweiheit hervor, aus ihnen die sich selbstbewegende Weltseele, aus dieser wiederum eine unendliche Stufenreihe von Kräften und Wesen, die zum Teil mit den Namen von Göttern und Dämonen bezeichnet werden, bis hinab zu dem Niedersten und Unvollkommensten. Auch die menschliche Seele ist ihm eine sich selbst bewegende Zahl. Er hat die Philosophie zuerst in Physik, Logik und Ethik gegliedert. Ähnliches wie er lehrte Philipp von Opus, der höchstwahrscheinlich die gewöhnlich hinter Platos *Gesetzen* abgedruckte Epinomis verfaßt und ersteres Werk herausgegeben, vielleicht auch überarbeitet hat.

Wichtiger als diese an Platos Timäus sich anlehnende phantastische Metaphysik sind die mathematischen und astronomischen Leistungen dieser Platoniker, von denen der vielseitige Heraklides bereits die tägliche Achsendrehung der Erde und den Stillstand des Fixsternhimmels gelehrt hat. Populäre Ethik trieben außer Xenokrates namentlich der zum Zynismus neigende Polemo und Krantor, letzterer zugleich der früheste Ausleger des Timäus und Verfasser einer von Cicero gerühmten Trostschrift „Über die Trauer“ (περὶ πένθους).

Wie viel wissenschaftliches Streben und sittliche Tüchtigkeit aber auch in diesen wackeren Männern der älteren Akademie gewohnt haben mag, so hat doch keiner von ihnen die Weiterentwicklung der Philosophie nennenswert gefördert. Der bedeutendste von Platos Schülern schied verhältnismäßig früh aus dem Schulverbande und stellte ein eigenes System auf: Aristoteles.

Kapitel IX.

Aristoteles.

§ 27. Aristoteles' Leben und Schriften.

a) Leben.

Die aus dem Altertum stammenden Nachrichten über das Leben des Aristoteles sind verhältnismäßig spärlich und aus abgeleiteten Quellen geschöpft. Von neueren Bearbeitungen sind die ausführlichsten die von A. Stahr (Aristotelia, 1. Teil, 1830) und Lewes, Aristotle, Cap. 1 (deutsch von Carus, Leipzig 1865).

Aristoteles, der „Stagirite", wurde 384 v. Chr. in dem unansehnlichen Stagira auf der thrakischen Chalkidike als Sohn des makedonischen Leibarztes Nikomachos geboren. Seine Abstammung aus einer alten Ärztefamilie war vielleicht nicht ohne Bedeutung für seine Neigung zur Empirie. Früh verwaist und von Verwandten erzogen, kam er als 17- bis 18jähriger Jüngling nach Athen und trat dort in die platonische Genossenschaft ein, der er zwei Jahrzehnte, bis zum Tode seines Lehrers, angehörte. Dieser soll ihn „den Leser" genannt und von ihm behauptet haben, wie Xenokrates des Sporns, so bedürfe er des Zügels. Schon zu Platos Lebzeiten übrigens trat Aristoteles selbständig als Schriftsteller und Lehrer der Redekunst auf. Der Schulklatsch, der auch sonst seinen Charakter zu verdächtigen gesucht hat, wußte später manches von Feindseligkeiten zwischen Lehrer und Schüler zu berichten; in den Schriften des letzteren tritt jedoch, bei aller sachlichen Gegnerschaft, stets die größte persönliche Hochachtung vor dem Meister hervor. Nach Platos Tode ging er mit Xenokrates zu dem gemeinsamen Freunde und Akademiegenossen beider, dem Fürsten Hermias von Atarneus in Mysien, dessen Nichte er später heiratete. 342 folgte er einem Rufe König Philipps von Makedonien an dessen Hof, um die Erziehung des 14jährigen Alexander zu übernehmen. Der königliche Zögling hat ihm auch später Achtung und Neigung bewahrt. Noch ehe Alexander seinen Zug nach Asien antrat (334), siedelte Aristoteles mit seinem Freunde Theophrast nach Athen über und gründete dort seine eigene Schule, das Lyzeum, so genannt nach dem dem Apollon Lykeios geweihten Gymnasium, in dessen schattigen Laubengängen (περίπατοι) umherwandelnd (περιπατοῦντες) seine Schüler mit ihm philo-

sophierten; daher ihr Name: Peripatetiker. Nach Gellius hat er dort morgens „akroamatische“ (zusammenhängende) Vorträge für die Reiferen, am Nachmittag „exoterische“ (populär-rhetorische) für ein größeres Publikum gehalten. Durch eigene Wohlhabenheit sowie durch seine nahen Beziehungen zum makedonischen Königshause mit reichlichen Mitteln versehen, vermochte er zuerst eine größere Bibliothek anzulegen. Nur zwölf Jahre stand er seiner Schule vor. Nach dem Tode Alexanders des Großen (323) formell wegen „Gottlosigkeit“, in der Tat wahrscheinlich wegen jener makedonischen Beziehungen angeklagt, floh er von Athen — er wolle den Athenern, soll er gesagt haben, nicht zum zweitenmal Gelegenheit geben, sich an der Philosophie zu versündigen — nach Chalkis auf Euböa, wo er schon im folgenden Jahre an einer Magenkrankheit starb.

b) Schriften.

Aus der zahllosen Literatur seien hervorgehoben: Stahr, Aristotelia 2. Teil. 1832. Bonitz, Aristotelische Studien. Wien 1862 ff. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles 1863. Vahlen, Aristotel. Aufsätze. Wien 1870 ff.

Die auch bezüglich der aristotelischen Schriften vorhandenen Schwierigkeiten betreffen weniger, wie bei Plato, die chronologische Reihenfolge, die zudem bei ihrem keine besondere schriftstellerische Entwicklung verratenden Inhalte ziemlich gleichgültig ist, sondern mehr die Frage nach der Echtheit oder Überarbeitung seitens seiner Schüler. Ihrem literarischen Charakter nach zerfallen sie in drei Gattungen:

1. Von ihm selbst „herausgegebene“ (*ἐκδεδομένοι*) populäre Abhandlungen (*ἐξωτερικοὶ λόγοι*). Sie stammen aus seiner akademischen Zeit und schlossen sich auch in ihrer dialogischen Form an Plato an. Ihr glänzender Stil wird als dem platonischen ebenbürtig erwähnt. Jedoch sind von ihnen nur vereinzelte Stellen (bei anderen Schriftstellern) erhalten.

2. Sammelwerke, d. h. von ihm, wohl mit Hilfe seiner Schüler, zusammengestellte Aufzeichnungen (*ὑπομνήματα*) zum Gebrauche im Lyzeum. Sie enthielten Zusammenstellungen verschiedenster (naturwissenschaftlicher, geschichtlicher, literarhistorischer) Art. Einen guten Einblick in Form und Gehalt derselben gewährt die neuerdings aufgefundene lehrreiche *Ἀθηναίων πολιτεία* (athenische Staatsverfassung), 1892 herausgegeben von *Kaibel* und

v. Wilamowitz (vgl. des letzteren zweibändiges Werk: *Aristoteles und die Athener*, Berlin 1893). Sie war nur ein Teil des großen Sammelwerkes der „Politien", das in einem Anhang auch Rom und Karthago in den Kreis seiner Betrachtung zog. Sonst sind sie leider sämtlich verloren. Zum Glück größtenteils erhalten ist dagegen

3. der für uns wichtigste Teil seiner Werke: die auf gefälligen Reiz der Darstellung verzichtenden, rein wissenschaftlichen Lehrschriften. Die Ungleichmäßigkeit der Ausführung — zahlreiche Wiederholungen einer-, zu große Knappheit anderseits — lassen vermuten, daß dieselben nicht für die Herausgabe bestimmt, sondern von Aristoteles entweder bei seinen Vorträgen als Manuskript benutzt oder für den Kreis seiner Schüler niedergeschrieben wurden, ohne daß er ihnen die letzte Feile gab. Lücken wurden dann unter Umständen auch durch Schüler ergänzt, wie es an mehreren dieser Schriften deutlich nachzuweisen ist. Die Hauptmasse der unter Aristoteles' Namen uns überlieferten Schriften ist sicher echt — das beweist nicht bloß der äußerliche, sondern noch schlagender der festgefügte innere Zusammenhang — und wohl fast durchweg während der zwölf letzten Jahre zu Athen verfaßt. Der weitverzweigten Gelehrsamkeit des Verfassers entsprechend, verbreiten sie sich über einen noch größeren Kreis von Wissensgebieten als die Platos. Wir teilen sie nach ihrem Inhalt in:

I. *Logische* Schriften, in byzantinischer Zeit unter dem Titel *Organon* (d. i. geistiges Werkzeug) zusammengefaßt. Dazu gehören: Die *Kategorien* (Arten des Seienden), die *Analytica priora* (von den Schlüssen) und *posteriora* (vom Beweis, der Definition und den Einteilungen), περὶ ἑρμηνείας (de interpretatione, vom Satz und Urteil), und die *Topik* (von den dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüssen), eine Art Leitfaden der Disputierkunst, nebst den auch wissenschaftlich wertvollen *Sophistischen Trugschlüssen.*

II. *Naturwissenschaftliche:* Die *Physik* (in 8 Büchern), *Vom Himmel* (4 Bücher), *Vom Entstehen und Vergehen* (2), *Meteorologie* (4), *Von der Seele* (3), Die *Große Tiergeschichte* (10) und eine ganze Reihe kleinerer zoologischer Aufsätze (die sogenannten *Parva naturalia*).

III. *Ethische:* Das Hauptwerk ist die sogenannte *Nikomachische Ethik* (in 10 Büchern) genannt nach seinem Sohne aus einer zweiten Ehe mit seiner Haushälterin, Nikomachos, und vielleicht auch erst von diesem veröffentlicht. Eine von seinem Schüler Eudemos verfaßte

Überarbeitung derselben bietet die unvollständig — 4 von 7 Büchern — erhaltene *Eudemische;* einen aus beiden, besonders der letzteren, zusammengestellten Auszug eine merkwürdigerweise den Titel *Große Ethik (Magna Moralia)* führende kleinere Schrift (in 2 Büchern). In das Gebiet der angewandten Ethik gehört die *Politik* (8 Bücher), unvollendet und nicht in der richtigen Ordnung erhalten.

IV. *Ästhetische: Rhetorik* (3 Bücher, von denen das dritte zweifelhaft) und *Poëtik* (auch diese lückenhaft und mehrfach überarbeitet).

V. *Allgemein-philosophischen* Inhalts: die *Metaphysik* (der Name rührt von dem ganz äußerlichen Umstande her, daß sie von einem späteren Ordner hinter die physikalischen Schriften, *μετὰ τὰ φυσικά*, gestellt wurde). Von den 14 Büchern bilden nur I—III und V—VIII ein zusammenhängendes Ganze. Nach Zeller besitzen wir in dem Werk eine kurz nach des Philosophen Tode veranstaltete Zusammenstellung dessen, was sich in seinem Nachlasse von auf die sogenannte „erste Philosophie" Bezüglichem vorfand.

Überlieferung und Ausgaben. Die aristotelischen Schriften haben ihre eigene, beinahe romanhafte Geschichte. Nach Strabo sollen sie im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr., um vor der Sammelwut der Fürsten von Pergamum bewahrt zu bleiben, in einem feuchten Keller zu Skepsis (in Troas) aufbewahrt und erst um 100 v. Chr. nach Athen, von da durch Sulla nach Rom gebracht worden sein. Das kann sich aber nur auf die aristotelische Handschrift selbst beziehen, denn fast alle uns überlieferten Schriften sind das ganze 3. und 2. Jahrhundert hindurch als bekannt bezeugt. In Rom erfolgte um 50 v. Chr. (nach Plutarch) eine Neuausgabe, wie es scheint, sämtlicher Schriften durch den Peripatetiker Andronikos von Rhodus. Sie liegt der heutigen Überlieferung zugrunde. Von den Schicksalen der aristotelischen Schriften im Mittelalter wird an seinem Orte die Rede sein. Im Druck sind sie zuerst lateinisch, zusammen mit den Kommentaren des Arabers Averroes (§ 63) in Venedig 1489, darauf griechisch ebend. 1495ff. ediert worden, sodann bis 1668 öfters. Dann erlahmt das Aristotelesstudium längere Zeit, um erst im 19. Jahrhundert wieder aufzuleben. Von den neueren Gesamtausgaben weitaus die bedeutendste ist die von der *Berliner Akademie der Wissenschaften* in fünf großen Quartbänden (1831—1870) veranstaltete: von *Imm. Becker* (Bd. I, II: Text), *Brandis*

(Bd. III, IV: Lateinische Übersetzungen und Scholienauszüge), *V. Rose* und *Bonitz* (Bd. V: Fragmente, Rest der Scholien und Index). Seit kurzem ist auch die große Akademieausgabe der Griechischen Kommentare *(Commentaria in Aristotelem Graeca)* in 23 Bänden (51 Teilen) und drei Supplementbänden (6 Teilen) vollendet. Eine Textausgabe mit kritischem Apparat erscheint neuerdings in der *Bibliotheca Teubneriana.* Eine deutsche Gesamtübersetzung existiert noch nicht, dagegen sind die meisten Einzelschriften in den Sammlungen von *Metzler, Hoffmann, Engelmann* und der *Philosophischen Bibliothek* [1]), meistens mit Erläuterungen, verdeutscht worden. Wichtigere Sonderausgaben siehe unten bei den einzelnen Werken.

Die Philosophie des Aristoteles.

§ 28. Einleitendes, insbes. Verhältnis zu Plato. Einteilung des Systems.

Den besten Überblick geben noch immer die betr. Partien der großen Werke von Brandis und Zeller. Außerdem zu erwähnen: F. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 2 Bde., 1835—42; Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. I; Grote, Aristotle (unvoll.), 2 Bde., London 1872; Bonitz, Aristotel. Studien, Wien 1862—67. Stilistisch am reizvollsten und inhaltlich außerordentlich anregend Th. Gomperz, Griechische Denker, Bd. III (1909), der fast nur von Aristoteles handelt. Streng systematisch A. Görland, Aristoteles—Kant. Eine Untersuchung über die Idee der theoretischen Erkenntnis. Gießen 1909. In der Frommannschen Sammlung eine kurze zusammenfassende Schilderung (136 S.) von H. Siebeck, 2. Aufl. 1902.

Auch für Aristoteles ist das letzte Ziel der Philosophie Erkenntnis des Seienden und Allgemeingültigen, und gleich seinen beiden Vorgängern Sokrates und Plato ist auch er davon überzeugt, daß nur auf dem Wege begrifflicher Erkenntnis wahres Wissen (Wissenschaft) möglich sei. Aber stärker als das gemeinsame Fundament tritt, wenigstens gegenüber Plato, die Differenz hervor. Plato beginnt als Kritiker der Erkenntnis; Aristoteles geht ganz dogmatisch von der „natürlichen" vulgären Vorstellungsweise der „Dinge" aus, die nur der logischen Bearbeitung bedürfe. Auf die philosophische Grundfrage: „Wie ist das Seiende zu denken? Was heißt Substanz?"

[1]) In der letzteren *Metaphysik, Poëtik, Nikomachische Ethik, Politik,* sowie das ganze *Organon.*

antwortet Aristoteles: Das Sein kann weder in der bloßen Materie gesucht werden, die das Geistige nicht zu erklären vermag, noch in dem reinen Gedanken des Allgemeinen (Plato), sondern liegt in dem Einzelding, insofern es durch das Allgemeine bestimmt wird. Platos Interesse war in erster Linie ein erkenntnistheoretisches, auf die Gewißheit des Erkennens, die Geltungsart des „Seins" gerichtetes; dasjenige des Aristoteles ist ein genetisches: er will die in den Sinnendingen wirkenden Ursachen auffinden und erklären. Dazu schienen ihm die platonischen Ideen nicht geeignet, und er unterzieht deshalb (besonders in *Metaphysik* I, VI, XII) die Ideenlehre seines Lehrers einer sehr abfälligen Kritik. Sokrates habe sich mit Recht auf den Satz beschränkt: Soviel Naturdinge, soviel Gattungsbegriffe (εἴδη) von ihnen; Plato aber habe außerdem für jedes Ding noch eine Idee verlangt. Nach ihm gebe es z. B. drei verschiedene Himmel: den sinnlich wahrnehmbaren, den mathematisch verstandenen und die Himmelidee, und drei verschiedene Menschen: den Einzelmenschen dort, die Gattung Mensch (αὐτοάνθρωπος) und einen „dritten Menschen" (τρίτος ἄνθρωπος), dessen Idee die beiden ersteren nachgebildet seien. Es mag sein, daß Aristoteles zu solchen Betrachtungen durch Sätze oder Auslegungen einzelner Platoniker veranlaßt worden ist. Die Lehre des Meisters (s. § 21ff.) hat er hiernach in ihrem feinsten Kerne nicht verstanden. Übrigens ist ihm auch offenbar unrichtige Darstellung des Tatsächlichen nachzuweisen: so, wenn er sagt, Plato habe inkonsequenterweise keine Ideen von künstlichen Erzeugnissen, Verhältnissen, Attributen usw. angenommen, während jedem Platokenner als Beispiele für Ideen die Weberlade im Kratylus, das Sofa (κλίνη) und das Kunstwerk überhaupt in der Republik, die Gleichheit im Phädo geläufig sind. Gegenüber dem Begründer des Idealismus glaubt Aristoteles einen mächtigen Fortschritt zu tun, indem er das „Wesen" der Dinge nicht „abgesondert" von den äußeren Gegenständen, sondern in ihnen sucht, das Eine (ἕν) nicht neben den Vielen (παρὰ τὰ πολλά), sondern in den Vielen (κατὰ τῶν πολλῶν) findet. Gewiß ist sein, vielleicht von den ärztlichen Vorfahren ererbter, „realistischer" Tatsachensinn anerkennenswert und hat ihn zu mannigfaltigen und wichtigen Einzelentdeckungen geführt; aber eine haltbare kritische Grundlegung fehlt. Dahin gehört auch seine Unterschätzung des Wertes der Mathematik als wissenschaftlichen Denkmittels, während

er zu einer Überschätzung der formalen, namentlich der klassifikatorischen Logik neigt.

Da das philosophische System des Aristoteles so ziemlich alle Gebiete des damaligen Wissens mit Ausnahme der Mathematik umfaßt, ist die Behandlung und Einteilung des gewaltigen Stoffes nicht ganz einfach, zumal der Philosoph selbst keine feststehende Gliederung einhält, sondern bald der in der Akademie üblich gewordenen und von ihr auch auf die anderen Philosophenschulen übergegangenen Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik folgt, bald eine theoretische, praktische und poietische, d. h. auf das technische und künstlerische Gestalten (ποιεῖν) des Stoffes gerichtete, Wissenschaft unterscheidet. Wir halten uns im allgemeinen an die in der obigen (S. 121f.) Übersicht seiner Schriften befolgte Anordnung und behandeln zuerst 1. die Logik, die als allgemeine Theorie des wissenschaftlichen Verfahrens gleichsam die Einleitung zu der 2. dann folgenden „ersten" Philosophie oder Metaphysik enthält, 3. seine Natur- und Seelenlehre, 4. die auf letzterer ruhende „praktische" Philosophie: Ethik und Politik, und endlich 5. deren „poietischen" Anhang: Rhetorik und Kunstlehre.

§ 29. Die Begründung der formalen Logik.

Beste Ausgabe des Organon mit Kommentar die von Th. Waitz, 2 Bde. Leipzig 1844–46. Zum eingehenderen Studium s. die betr. Abschnitte der Werke von Brandis, Zeller und Prantl. Zur ersten Einführung geeignet auch A. Trendelenburgs früher als Schulbuch viel gebrauchte: Elementa logices Aristoteleae, Berlin 1836, 9. Aufl. 1892, mit Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876.

Wenn Aristoteles in der Regel und mit Recht der „Vater" der Logik genannt wird, so ist das natürlich nicht so zu verstehen, als ob er etwa die Logik mit einem Male erfunden hätte. Diese ist vielmehr im engsten Zusammenhange mit dem wissenschaftlichen Denken überhaupt entstanden: so beispielsweise die Grundbegriffe der Substanz, Größe und Bewegung mit den philosophisch-mathematischen Problemen der Pythagoreer (§ 3) und Eleaten (§ 6), der des Begriffes selbst mit Sokrates. Und in Platos Ideenlehre gar ist nicht bloß das „dialektische" Verfahren überhaupt, sondern sind auch die bestimmten Begriffe der Negation, der Hypothese, der Einheit, der Ursache und des Daseins bereits zu reicher wissenschaftlicher

Fruchtbarkeit gediehen. Aristoteles aber faßt zum erstenmal diese und andere Begriffe in systematischer Formulierung zusammen und begründet so die Logik als eigene Disziplin. Freilich entnimmt er sie nicht sowohl dem wissenschaftlichen, als vielmehr dem Sprachgebrauche; seine Logik ist im Grunde genommen nur eine, in ihrer Art allerdings großartige, Zergliederung und Systematisierung der Formen des Satzes.

Da alle Erkenntnis in der Verknüpfung von Begriffen (λόγοι, eigentlich Worten!) miteinander zu Urteilen besteht, Urteile aber sich zu Schlüssen und Beweisen zusammensetzen, so bildet den Mittelpunkt der aristotelischen Logik die Lehre vom Schließen und der Beweisführung, wie sie in seinem logischen Hauptwerke, der Analytik, d. h. Zergliederungskunst (sc. des Denkens) niedergelegt ist. Die Urteile zerfallen in bejahende und verneinende, ferner allgemeine, partikulare und einzelne usw. (Was die Einzelheiten hier und im folgenden betrifft, so verweisen wir auf jedes Handbuch der Logik, z. B. das von Ueberweg.) Aus zwei Urteilen mit drei Begriffen (z. B. Sokrates, Mensch, sterblich) baut sich der Schluß (Syllogismus) auf. Die Syllogistik zeigt die Regeln, nach denen aus gegebenen Sätzen oder Voraussetzungen (Prämissen) andere folgen; von den heute geltenden vier Schlußfiguren finden sich die drei ersten bereits bei Aristoteles. Aus Schlüssen setzt sich die Beweisführung (ἀπόδειξις) zusammen. Ihre Aufgabe ist Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten, des Einzelnen aus den allgemeinsten Prinzipien (s. § 30), welche letzteren durch die Vernunft (νοῦς) selbst unmittelbar erkannt werden. Ihr oberstes Prinzip ist der Satz des Widerspruchs ($a = a$ und nicht $= non\ a$). Umgekehrt wie der Syllogismus oder deduktive (ableitende) Beweis, verfährt die Induktion (ἐπαγωγή), die von dem bekannten Einzelding zu dem erst festzustellenden Allgemeinen hinführt, z. B.: Der Mensch hat wenig Galle und lebt lange, das Pferd ebenfalls, das Maultier usw. desgleichen; also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Der solchermaßen gewonnene Induktionsschluß ist, weil er vom Bekannten und Sinnlich-Wahrnehmbaren ausgeht, für uns vielfach überzeugender und deutlicher, der Syllogismus aber an sich zwingender und beweiskräftiger. Daher eignet sich ersterer mehr für den mit dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüssen arbeitenden, auf die Menge zu wirken bestrebten Redner; wissenschaftliche Gültigkeit kann er nur bei erreichter „Vollständigkeit“

der Induktion beanspruchen [ist dann aber eigentlich bereits deduktiv, Anm. d. Verf.]. Teils auf dem Beweis, teils auf Induktion beruht die Begriffsbestimmung oder Definition (*ὁρισμός*). Sie will das Wesen (*οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι*) der Dinge begriffsmäßig bestimmen. Zu einer guten Definition ist die Unterscheidung von Gattungen (*γένη*), und Arten (*εἴδη*) erforderlich. Die Gattung trennt das Ding von allen andersartigen Dingen, die Art von den übrigen Dingen derselben Gattung. Was innerhalb der Gattung am weitesten voneinander entfernt ist, steht in konträrem, was schlechthin entgegengesetzt ist (verneint wird), in kontradiktorischem Gegensatze.

Alle unsere Begriffe fallen unter die „Hauptgattungen der Aussagen über das Seiende" oder Kategorien, von denen Aristoteles willkürlich bald 8, bald 10 aufstellt. (Die folgenden Beispiele sind aristotelisch.)

1. Substanz (*οὐσία*), z. B. Mensch, Pferd
2. Quantität (*ποσόν*), z. B. zwei oder drei Ellen lang
3. Qualität (*ποιόν*), z. B. weiß, literarisch gebildet
4. Relation (*πρός τι*), z. B. doppelt, halb, größer
5. Ort (*ποῦ*), z. B. auf dem Markte, im Lyzeum
6. Zeit (*ποτέ*), z. B. gestern, im vorigen Jahre
7. Lage (*κεῖσθαι*), z. B. liegt, sitzt
8. Zustand (*ἔχειν*), z. B. ist beschuht, bewaffnet
9. Tätigkeit (*ποιεῖν*), z. B. schneidet, brennt
10. Leiden (*πάσχειν*), z. B. wird geschnitten, wird gebrannt.

Eine wissenschaftliche Begründung oder Ableitung dieser zehn Kategorien aus einem Prinzip fehlt durchaus; ja zwei davon (7 und 8) kommen nur in den „Kategorien" und der „Topik" vor, werden dagegen in den späteren Schriften ausgelassen. Sie entsprechen zum Teil den Wortarten und anderen grammatischen Verhältnissen (z. B. 9 und 10 dem Aktivum und Passivum), doch scheint der Philosoph diese Analogien nicht weiter ausgebildet zu haben. Die fundamentalsten sind ohne Zweifel die vier ersten, und von ihnen wieder die wichtigste die Substanz, die uns noch in der Metaphysik begegnen wird.

Die Logik ist Aristoteles' beste und dauerndste Schöpfung geblieben. Freilich besitzt Kants Behauptung, daß 'die Logik seit Aristoteles weder einen Schritt vorwärts noch zurück getan[1]), nicht zum wenigsten dank Kant

[1]) *Kr. d. r. V.* 2. Vorr. VIII (*ed. Vorländer* S. 15).

selbst, heute keinen Anspruch auf buchstäbliche Geltung mehr. Indessen das Gerüst der in unseren Schulen seit dem Mittelalter bis teilweise noch in unsere Zeit herkömmlich gelehrten, sogenannten „formalen" Logik beruht in wesentlichen Teilen, wie namentlich der Syllogistik, immer noch auf Aristoteles; und ein großer Teil der Kunstausdrücke, mit denen die heutige Philosophie zu operieren gewohnt ist, stammt von dem „Vater der Logik" (vgl. *Eucken, Gesch. der philosophischen Terminologie,* S. 21—28). Für die Praxis der Wissenschaft allerdings war mit diesen Formen und Formeln bloß ein Schematismus gegeben, der nur eine autoritätsgläubige Scheinphilosophie, die nicht neue Wahrheiten erforschen, sondern als vorhanden geltende „beweisen" wollte, befriedigen konnte und auf seinen wahren Wert beschränkt wurde, als die Wissenschaft in der Zeit der Renaissance sich auf sich selbst zu besinnen begann.

Nach dem Sinne ihres Urhebers ist die Logik die Propädeutik zu seiner „ersten" Philosophie oder Metaphysik.

§ 30. Die Metaphysik oder „erste Philosophie" des Aristoteles.

Die beste Ausgabe der Metaphysik (mit Kommentar) von Bonitz, Bonn 1848f.; ins Deutsche übersetzt von Bonitz, herausg. von Wellmann, Berlin 1890. Eine zweite, ebenfalls mit Übersetzung und Kommentar, von Schwegler, Tübingen 1847f. Eine Übersetzung ohne Urtext gibt Rolfes in der Philos. Bibl. (1904), eine freiere Übertragung mit veränderter Anordnung Adolf Lasson, Jena 1907.

Wie wir bereits in den einleitenden Bemerkungen (§ 28) sahen, geht Aristoteles' Problemstellung vom sinnlichen Einzeldinge (τὸ ἕκαστον), „diesem hier" (τόδε τι), aus. Aber von ihm ist „weder Begriffsbestimmung noch Beweis" möglich, sondern nur vom Allgemeinen (τοῦ καϑ' ὅλου). Wie gelangen wir zu dessen Erkenntnis? Diese Frage nach dem Ursprung und Werden (γένεσις) der Erkenntnis, die für den Erkenntniskritiker Plato nur eine Frage zweiten Ranges gewesen war, nimmt bei Aristoteles und seit ihm einen breiten Raum im philosophischen Denken ein.

1. *Einzelnes und Allgemeines.* Der Erkenntnis des Allgemeinen muß vorangehen die Sinnenwahrnehmung der Einzeldinge. Aus ihr bildet sich, mit Hilfe der Induktion, das der Zeit und Veranlassung nach zuerst von

uns Erkannte (πρότερον πρὸς ἡμᾶς), wohl zu unterscheiden von dem „von Natur“ oder „an sich“ Ersten (πρότερον ἁπλῶς oder πρότερον τῇ φύσει). Wir Menschen, mit unserem beschränkten Erkenntnisvermögen, beginnen mit dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς, um im Laufe unseres Forschens immer tiefer in das πρότερον τῇ φύσει einzudringen. Worin aber kann dies Wesen (φύσις), dies absolute prius, dies an sich Erste anders bestehen als in der Idee? fragt der Platoniker mit Recht. Wäre auch Aristoteles, wie Trendelenburg meint, dieser Ansicht, so wäre er in der Tat von Platos καθ' αὑτό, ἰδέα und οὐσία nicht weit entfernt gewesen und hätte gegen den Idealismus nicht Sturm zu laufen brauchen. Aber es verhält sich tatsächlich anders. Nur das bestimmte Einzelding (τόδε τι), der Mensch hier (ὁ τὶς ἄνθρωπος), das Pferd dort (ὁ τὶς ἵππος) ist für ihn wirklich, ist Substanz (οὐσία) im eigentlichen Sinne. Die Gattungsbegriffe (der Mensch schlechthin, das lebende Wesen) bedeuten nur sprachlich etwas Einzelnes, sind in Wahrheit bloß uneigentliche; sekundäre Substanzen (δεύτεραι οὐσίαι). Ihrem wahren Sinne nach bezeichnen sie nur eine Eigenschaft (ποιόν τι) und drücken die Übereinstimmung vieler Einzeldinge in bezug auf diese aus. Anderseits wird die Substanz freilich auch wieder als das „An sich“ (καθ' αὑτό), das Wesentliche, im Gegensatz zu dem Akzidentiellen (κατὰ τὸ συμβεβηκός), d. i. dem den Dingen zufällig Anhaftenden gebraucht: so daß selbst ein so konservativer, im ganzen mehr auf Aristoteles' als auf Platos Seite stehender Forscher wie Zeller zugibt, hier sei „ein Widerspruch“ vorhanden, „dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen“.

2. *Stoff* und *Form* (Möglichkeit — Wirklichkeit). Trotz seiner Bestreitung der platonischen Ideenlehre, fühlt Aristoteles das Bedürfnis, etwas von deren leitenden Gedanken in seine „erste“ Philosophie hinüberzuretten. Zu diesem Zwecke statuiert er das seitdem in der Philosophie eingebürgerte Begriffspaar: Form (mit dem platonischen εἶδος, aber auch als μορφή = Gestalt bezeichnet) und Stoff oder Materie (ὕλη, von ihm selbst erfundener t. t.). Der Stoff ist die gestaltlose, starre Substanz, das „zugrunde Liegende“ (ὑποκείμενον), die Form dessen Gestaltung. Erz und Marmor z. B. sind der Stoff, die fertige Bildsäule die Form; Holz, Steine und Erde der Stoff, das Haus ihre Form; bei dem Menschen sein Leib der Stoff, Leben und Seele die Form. Nie existiert ein Stoff ohne alle Form, wohl dagegen ein selbständiges Formprinzip: der

reine Begriff oder das bleibende Wesen der Dinge (τὸ τί ἦν εἶναι). Doch ist ein formloser, gänzlich unbestimmter Stoff, eine „erste" oder „letzte" Materie (πρώτη oder ἐσχάτη ὕλη), wenn er auch nicht existieren kann, wenigstens — denkbar; es wird eine „wahrnehmbare" (αἰσθητή) und eine bloß „denkbare" (νοητή) Materie unterschieden. So schleicht das Immaterielle, welches vermieden werden sollte, zur Hintertür wieder hinein. Dabei bilden nicht etwa feste mathematische oder physikalische Bestimmungen das Formelement, sondern der Gegensatz zwischen Form und Materie ist ein durchaus fließender. Was in der einen Beziehung Stoff ist, kann in einer anderen Form sein; so ist das Bauholz Form im Verhältnis zum unbehauenen Stamme, Stoff im Verhältnis zum fertigen Haus, die Seele Form im Verhältnis zum Körper, Stoff für die Vernunft, welche „die Form der Form" (εἶδος εἴδους) darstellt. Derselbe Widerspruch, wie bei dem Einzelnen und Allgemeinen (Nr. 1), tritt auch hier hervor. Einerseits soll der Stoff als das wahrhaft individualisierende Prinzip die wahre Substanz sein, anderseits wird doch wieder, und zwar viel häufiger, der Form das wahre Sein zugesprochen, indem sie (als εἶδος) mit der Substanz oder Wesenheit (οὐσία) identifiziert wird; dazu heißt endlich noch ein Drittes Substanz, nämlich das aus beiden zusammengesetzte Einzelding (σύνολον ἐξ ἀμφοῖν).

Ja, noch weiter als bis zu jener Abstraktion eines bestimmungslosen Urstoffes verflüchtigt sich der Begriff der Materie, zur bloßen Möglichkeit (δύναμις) oder dem Möglichen (Potentiellen, δυνάμει ὄν), während die Form zur Verwirklichung (ἐνέργεια oder ἐντελέχεια[1]) oder dem Wirklichen (Aktuellen ἐνεργείᾳ ὄν) erhoben wird. Die Materie ist also „ein Etwas bloß der Möglichkeit nach", wie der Baum, der im Keim, der Mann, der im Knaben steckt, und erst durch die Form sich verwirklicht. So ist die Materie zugleich das Unvollkommene (z. B. der

---

[1]) Auf die weitläufige Kontroverse über die Bedeutung dieser von Aristoteles meist promiscue gebrauchten Ausdrücke Energie und Entelechie gehen wir nicht ein. Wahrscheinlich bedeutet Energie die Tätigkeit der Substanz während des Verwirklichungsvorgangs (z. B. das Blühen, das Denken), Entelechie das „zu Ende Kommen" derselben (in der Blüte, im Gedanken). Es wird sogar eine erste und zweite Entelechie unterschieden, nämlich 1. die ausgebildete Fertigkeit und 2. deren wirkliche Ausübung.

Schlafende, der denken Könnende), die Form seine Vollendung (z. B. der Wachende, der wirklich Denkende). Reine Form ist nur der göttliche Geist. Das Einzelding ist weder je reine Anlage noch völlig verwirklichte Form. Die Hauptsache ist eben für Aristoteles die Beleuchtung des dazwischen liegenden Entwicklungsprozesses. Verfolgen wir nun weiter die Frage: Wie wird aus dem bloß Möglichen ein Wirkliches? so lautet die Antwort: durch die bewegende Ursache. So erscheint ein neues Begriffspaar:

3. *Bewegtes* und *bewegende Ursache* (Gott). Der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ist notwendigerweise mit Bewegung (κίνησις) verbunden, d. h. nicht räumlicher Bewegung, sondern Veränderung, von der die Ortsbewegung nur einen Spezialfall bildet (vgl. § 31). Bewegung ist noch unvollendete Wirklichkeit, wie z. B. das Gehen, Lernen, Bauen, Abnagen im Gegensatz zum Gegangen sein, Wissen usw. Wie alles in der Erfahrung, so muß auch das Bewegte seine Ursache haben. Verfolgen wir nun diese immer weiter zurück, so gelangen wir, da Raum und Zeit ohne Anfang und Ende sind, schließlich zu einem immateriellen „ersten Bewegenden" (πρῶτον κινοῦν), das, selbst unbewegt und unbeweglich, ein einziges, schlechthin vollkommenes, unkörperliches, also vernünftiges Wesen ist, d. i. die Gottheit oder der göttliche Geist (νοῦς). Für ihn nimmt Aristoteles alle die Prädikate in Anspruch, die Plato seiner Idee des Guten beigelegt hatte: ewig, unveränderlich, für sich, getrennt von allem Übrigen und doch die Ursache desselben. Aber es fehlt ihm ganz das ethische Grundmoment. Diese mit der reinen Form identische Gottheit, diese rein in sich selbst ruhende Tätigkeit (Energie) ist zwar das Höchste und Beste, aber doch nur als mit sich selbst und der Betrachtung seines Wesens beschäftigtes reines Denken, „Denken des Denkens" (νόησις νοήσεως). Der göttliche Geist bedarf keines Menschen und keines Dinges, die Welt sehnt sich vielmehr nach ihm. Er genügt sich selbst und hat keinen anderen Zweck als sich selbst. Seine Selbstbetrachtung (θεωρία) bildet seine ewige Seligkeit.

So erscheint hier zum erstenmal der Monotheismus begrifflich formuliert, zwar mit einzelnen pantheistischen Zügen, aber im ganzen doch im Unterschiede von Xenophanes (§ 4) in der theistischen Form der Außerweltlichkeit Gottes, und im Gegensatz zu Plato und noch mehr zu Sokrates nicht ethisch, sondern rein verstandes-

mäßig (intellektualistisch), daher auch recht kalt und nüchtern gedacht.

Alles Unvollkommene strebt zum Vollkommenen hin, alles Werden ist um des Seins (Wesens) willen (τῆς οὐσίας ἕνεκα) vorhanden. So kommen wir zu dem wichtigsten der vier aristotelischen Grundprinzipien, dem

4. *Zweck* (οὗ ἕνεκα).

Während sich Aristoteles für die bisher genannten Prinzipien auf Vorgänger wie die Ionier, Empedokles, Anaxagoras, Plato bezieht, stellt er, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, das Zweckprinzip zum erstenmal auf: Das Wesen und die Ursache jedes Dinges ist der in ihm ruhende Zweck. Wenn wir auch schon bei Sokrates und Plato den Zweckgedanken auftauchen sahen, so ist doch erst Aristoteles der Begründer einer besonderen Zwecklehre (Teleologie). Damit tritt seine Philosophie in ausgesprochenen Gegensatz zu der mechanischen Weltauffassung Demokrits, den er (de gener. animalium V, 8) ausdrücklich tadelt, weil er, „die Zweckursachen (οὗ ἕνεκα) außer acht lassend, alles auf die Notwendigkeit (ἀνάγκη) zurückgeführt" habe. Das Wasser des Wassersüchtigen fließe nicht aus wegen des Messers, sondern wegen der Gesundheit durch das Messer! Demokrit vertritt in diesem Falle entschieden die moderne naturwissenschaftliche Anschauung. Aristoteles hat selbst ein Gefühl von der Unsicherheit seines eigenen Standpunktes: die Naturforschung soll „auch" das mechanische Prinzip haben, „mehr aber" das des Zwecks (μᾶλλον δέ τινος ἕνεκα). Und ähnlich triviale Beispiele, wie das obige, sind ihm öfters gut genug: Das Spazierengehen geschieht zum Zweck der Gesundheit; die Wand ist zwar aus Stoff entstanden, aber doch nur, um Gegenstände zu bergen u. dergl. Nach Analogie der menschlichen Kunst verfährt auch die Natur. Sie schafft nach dem ihr vorschwebenden Zweckideale, z. B. der Tierspezies, ihre einzelnen Exemplare. Das ist nichts anderes als die mißverstandene, ins Dasein übersetzte (hypostasierte) platonische Idee, die er doch bekämpft. Nicht bloß die Tiere, wie Spinnen und Ameisen, verfahren offenbar zweckvoll, auch die Blätter der Pflanze sind zu deren Schutz, die Wurzeln zu ihrer Nahrung da, der Zweck des Samenkorns ist der Baum. Mißbildungen und Fehler beweisen nichts gegen diese Zweckmäßigkeit der Natur; auch die Kunst macht ja Fehler, z. B. Schreibfehler, Mischungsfehler bei Arzneien usw.! Und, wo ein Zweck nicht offen zutage treten will, hält sich unser Philo-

soph für berechtigt, ihn hinzu zu erdenken: „Die Natur tut nichts umsonst!" Wo die Nützlichkeit sich nicht nachweisen läßt, helfen ästhetische Gesichtspunkte (Rücksicht auf Symmetrie u. a.) aus.

Im allgemeinen wird der Zweck mit der Form gleichgesetzt, während die Materie das Zufällige (*αὐτόματον*), Gesetz- und Zwecklose in der Natur darstellt, welches sich der Zweckverwirklichung hemmend in den Weg stellt. Während daher beim künstlichen und künstlerischen Bilden die vier aristotelischen Prinzipien noch ziemlich zu unterscheiden sind — er selbst bezeichnet z. B. an dem zusammenfassenden Beispiele des Hauses als den Stoff die Bausteine, als Form den Begriff des Hauses, als bewegende Ursache den Baumeister, als Zweck das wirkliche Haus —, so fallen in der schaffenden Natur die drei letzten Prinzipien (Form, bewegende Ursache, Zweck) zusammen, es sind verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Es gibt mithin bei unserem Philosophen im Grunde vier verschiedene Arten von Ursachen: eine begriffliche oder formale, eine Bewegungs- oder wirkende, eine Stoff- und eine Zweckursache.

So erscheint uns denn Aristoteles' Fundamentalphilosophie als echte „Metaphysik". Er fragt nicht zuerst, wie Plato: Unter welchen Bedingungen ist eine Gewißheit des Erkennens, ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Wie komme ich dazu, von einem Zwecke zu reden? Sondern er fragt: Auf welche Weise kommt Erfahrung zustande? Wie gelangen wir von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον τῇ φύσει*? Wie entwickelt sich aus der rohen sinnlichen Wahrnehmung das reine Erkennen? Worauf er im Grunde doch keine andere Antwort weiß als: alle Veränderung erfolgt durch das „Wesen" des sich Verändernden. Seine Philosophie ist nicht schöpferisch, wie die Platos, sondern eher in Formeln klemmend, nicht einheitlich, sondern dualistisch und mit unlösbaren Widersprüchen behaftet. Dagegen hat sie das unbestreitbare Verdienst, den Blick auf den Verwirklichungsprozeß gerichtet und damit dem fruchtbaren Prinzip der Entwicklung zuerst vollen Ausdruck verliehen zu haben. Es existiert eine ungeheure Stufenleiter denkbarer Zustände und Wesen von der „ersten", ungeformten Materie bis hinauf zu den höchsten Formen geistiger Tätigkeit.

Dies im einzelnen darzulegen, sind seine naturhistorischen und psychologischen Schriften bemüht.

§ 31. Natur- und Seelenlehre.

A. *Naturlehre.*

Die meisten naturwissenschaftlichen Schriften sind griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen in der Engelmannschen Sammlung (Leipzig) herausgegeben. Über sein Verhältnis zur Mathematik vgl. Görland, Aristoteles und die Mathematik, Marburg 1899, zur Zoologie: J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde, Berlin 1855.

Das breite Erfahrungswissen des Aristoteles auf dem Gebiete der Natur ist bekannt. Ihm gehört die Mehrzahl seiner Schriften an, und nicht nur für seine Zeit, sondern für achtzehn weitere Jahrhunderte ist er der allein anerkannte Lehrer auf diesem Felde gewesen. Seinem enzyklopädischen Wissen, seiner Freude am Detail, seiner großartigen Beobachtungslust und -kraft stehen freilich auch merkliche Schwächen wie ein Zurückschrecken vor wahrhaft kühnen und tiefen Ideen, häufige Berufung auf die herkömmliche Volksmeinung und den Durchschnittsverstand, ja zuweilen wahrhaft abergläubische und widersinnige Ansichten gegenüber, wie z. B. die, daß Raben durch die Kälte weiß, Rebhühner durch den vom Menschen herstreichenden Windhauch befruchtet werden könnten u. a. m. Aber im ganzen hat er auf diesem Gebiete jedenfalls mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln geleistet, was geleistet werden konnte, und kann namentlich als Begründer der vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie bezeichnet werden. Um so weniger können wir — was bei den älteren Philosophen, von denen so überaus dürftige sonstige Nachrichten vorliegen, eher gestattet war — auf einzelne Lehren eingehen, ja auch nur ein ausführliches Gesamtbild zu geben versuchen. Vielmehr kommt es uns nur darauf an, neben den allgemeinsten Umrissen das Philosophische daran hervorzuheben.

1. *Physik.* Zur Natur gehört alles, was den Grund der Bewegung und Ruhe, also der Veränderlichkeit seines Zustands in sich selbst, m. a. W. was Stoff an sich hat. Die Naturwissenschaft (Physik) ist die Lehre von der Bewegung (= Veränderung; s. § 30, Nr. 3). Die letztere ist von dreierlei Art: 1. die räumliche oder Ortsveränderung (φορά), 2. die qualitative oder Stoffveränderung (ἀλλοίωσις), 3. die quantitative oder Zu- und Abnahme (αὔξησις καὶ φθίσις). Die erste läßt sich — in moderner Sprache — als die Grundlage der Mechanik, die zweite als die der Chemie, die dritte als die des organischen Geschehens bezeichnen.

Für Mechanik und Mathematik ist Aristoteles nicht interessiert, er kämpft gegen Pythagoras' Zahlenlehre und gegen Platos mathematische Konstruktion der Elemente, wie gegen Demokrits Atomismus, den er für unnötig sowohl wie unzulässig erklärt (s. *K. Laßwitz, Gesch. der Atomistik* I, 103—131). Seine Naturlehre fließt aus seinen metaphysischen Voraussetzungen, insbesondere seiner Teleologie. Die gesamte Natur ist eine große, von dem ersten Beweger zweckvoll geordnete Einheit, ihr wahrer Grund nicht mechanische, sondern Zweck- oder Endursachen. So tiefsinnig durchdacht nun auch diese Naturanschauung sein mag — nur deshalb ist sie fast zwei Jahrtausende lang, trotz alles Wechsels der Völker und Religionen, die herrschende geblieben —, die kausal erklärende, mathematisch zu begründende Naturwissenschaft war damit unmöglich gemacht. Die Entwicklung der Physik als selbständige Wissenschaft (Galilei, Newton) hat sich daher im Kampfe gegen die Aristoteliker und ihre „substantiellen Formen" vollzogen. Aristoteles' Stärke und Lieblingsfeld ist denn auch nicht die theoretische Physik, worin er vielmehr gegen den von ihm sehr überlegen behandelten Demokrit weit zurücksteht, sondern die Naturbeschreibung, insbesondere die Welt des Organischen.

Die Welt besteht von Ewigkeit her. Nicht ihre Entstehung, sondern nur ihre Beschaffenheit ist zu erklären. Der vollkommenste Teil des Alls ist der vom gegensatzlosen Äther erfüllte Himmelsraum, dessen Kreisbewegung unmittelbar von der ihn raumlos umgebenden (?) Gottheit bewirkt wird; ihm gehört die Welt der von vernünftigen, beseelten Geistern gelenkten Fixsterne an. Niederer ist schon die Sphäre der Planeten, einschließlich Mond und Sonne, deren Einfluß auf die Erde der Keim der mittelalterlichen Astrologie geworden ist. Weit tiefer aber steht die „sublunarische" Welt des Vergänglichen und Unvollkommenen, unsere Erdkugel, gleichwohl das Zentrum des Alls. Ihre Bestandteile, die vier Elemente, werden nicht auf mathematisch-quantitative, sondern auf qualitative, dem Tastsinn sich erschließende Unterschiede zurückgeführt. Das Feuer ist das warm-trockene, die Luft das warm-flüssige, das Wasser das kalt-flüssige, die Erde das kalt-trockene Element. Sie gehen beständig ineinander über und vermischen sich miteinander.

2. *Biologie.* Aus den Elementen bilden sich zunächst die gleichartigen Teile des Organischen, z. B. Knochen

und Fleisch der Tiere, aus diesen dann das Ungleichartige, z. B. Gesicht, Hände mit ihren Unterteilen, deren jeder seine bestimmte „Aufgabe oder Verrichtung" hat. Die niedersten Tiere entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder tierischen Aussonderungen, die höheren nur aus gleichartigen. Die blut- und wirbellosen Tiere stehen niedriger als die blutführenden Wirbeltiere. In der Stufenreihe des zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitenden Organischen dient das Niedere dem Höheren, wie die Pflanzen den Tieren, die Tiere den Zwecken des Menschen. Das Weibliche ist unvollkommener als das Männliche, verhält sich wie das Stoffliche zu dem Formgebenden. Die Teleologie macht sich überall geltend; doch wirkt sie hier auf biologischem Gebiete unleugbar oft anregend und fruchtbar, so vor allem der bei Aristoteles sich zuerst festsetzende Begriff des Organismus. Daneben erscheinen freilich wieder Beispiele falscher, ästhetischer Teleologie, wie: der Mensch hat zwei Ohren der Symmetrie wegen, oder einseitig spiritualistische: der Leib ist nur der Seele wegen da und ihr angepaßt.

Damit sind wir bereits in der mit seiner Biologie eng verflochtenen, eigentlich nur einen Teil derselben bildenden

B. *Psychologie*,

der Lehre von den Lebensfunktionen. Denn Seele (ψυχή) bedeutet bei Aristoteles, wie fast überall im Altertum, eigentlich nur: Leben, Lebensprinzip. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Stoff und Form, wie Auge und Sehkraft. Die Seele ist als „erste Entelechie des organischen lebendigen Körpers" dessen Form, bewegende Ursache und Zweck. Das Verdienst des Aristoteles besteht darin, daß er unter Benutzung seiner Vorgänger, besonders Demokrits, die psychologischen Tatsachen sorgfältig aufgezeichnet, klassifiziert und erklärt hat, somit der Begründer der empirischen Psychologie geworden ist.

Auch das seelische Prinzip entwickelt sich von einer niedersten bis zu einer höchsten Stufe. Die niedrigste ist 1. die Pflanzen- oder vegetative Seele (ψυχὴ θρεπτική), das Prinzip des Lebens überhaupt, der Ernährung und Fortpflanzung insbesondere, noch ohne Lebenszentrum (μεσότης). Dies tritt in 2. der Tier- oder Sinnenseele (ψ. αἰσθητική) hinzu und damit Tastsinn, Empfindung von Lust und Schmerz, Begierde, Ortsbewegung. Die höchste ist 3. die menschliche oder Vernunftseele (ψ. λογική oder

νοητική). Die niedere Funktion ist jedesmal in der höheren enthalten, „wie das Dreieck im Viereck". Auf dem Gebiete der Lehre von den Sinnen, von denen der Tastsinn der allgemeinste, unentbehrlichste und der größten Verfeinerung fähigste ist, hat Aristoteles zahlreiche wertvolle Anregungen gegeben.

Die durch die sinnliche Wahrnehmung der äußeren Gegenstände — beide stehen in genauer Korrespondenz — erweckten Vorstellungsbilder (φαντασίαι) hinterlassen in der Seele Eindrücke oder abgeschwächte Bilder, die das Gedächtnis (μνήμη) aufbewahrt. Diese unwillkürliche Erinnerung und ihre Folgen: Vorstellung, Empfindung und Begierde kommen auch der animalen Seele zu, die bewußte Erinnerung, das Sichbesinnen auf etwas (ἀνάμνησις) nur dem Menschen. Aristoteles streift bereits (*de anima* III 2) das moderne Problem des Bewußtseins. Er redet von „einer Art Einheit der Seele" (ἕν τι ψυχῆς), „wodurch sie alles wahrnimmt". Es ist dies nicht als ein besonderes, neues Seelenzentrum zu verstehen, sondern als die gedachte, potentielle Einheit der Sinnestätigkeit, die sich aktuell in den spezifischen Energien der einzelnen Sinne verwirklicht, eine Art „Gemeinsinn" (κοινὸν αἰσθητήριον), mit dessen kombinierender Tätigkeit, nebenbei bemerkt, die Möglichkeit des Irrtums eintritt. Zu einer erkenntnistheoretischen Bedeutung kommt es auch hier nicht, da Aristoteles ihn auch den meisten Tieren zuspricht und als seinen physiologischen Sitz — damit hinter Demokrit und Plato zurückgehend — nicht das Gehirn, sondern das Herz annimmt. Er unterscheidet nicht physische und psychische, sondern nur niedere und höhere Funktionen des Organismus.

Die dem Menschen eigentümliche Form der Seele, durch die sie „nachdenkt und auffaßt", zu erkennen und zu wollen vermag, ist der Geist (νοῦς). Er kann denken, wann und was er will, auch das Einfache und Unteilbare. Auch auf ihn findet die Unterscheidung von Stoff und Form Anwendung. Es gibt nämlich 1. einen „leidenden" (ν. παθητικός), 2. einen „tätigen" Geist (ν. ποιητικός, bei Aristoteles selbst τὸ ποιοῦν genannt). Jener ist formempfangend, dieser formgebend, jener mit dem Körper verbunden und vergänglich, dieser göttlich, leidlos und ewig; jener wird alles, dieser tut alles. Der „leidende" Geist gleicht einer unbeschriebenen Tafel, die jedoch bestimmt ist, beschrieben zu werden. Ohne Einwirkung „des Tätigen" ist er nicht zu denken, wie umgekehrt das letztere

in dem an Vorstellung und Wahrnehmung gebundenen „leidenden“ Geiste des Einzelindividuums erst zu seiner unablässig wirkenden Tätigkeit kommt. Freilich, erst losgelöst von diesem seinem vergänglichen Bruder, wird der eigentliche, der reine, der „göttliche“ Geist, wie er einst vor der Zeugung „von oben herab“ (eigentlich von außen her, θύραθεν) in uns kam, erst zu seinem wahren und unsterblichen Sein gelangen. Ob damit eine individuelle Unsterblichkeit behauptet oder geleugnet ist, steht nicht mit Sicherheit fest, obwohl die Wage nach der letzteren Seite zu neigen scheint, woran die Averroisten des Mittelalters (§ 63) und die Naturphilosophen der Renaissance (*II. Teil* § 2) wieder anknüpfen. Bestimmteres über das Wesen des „leidenden“ und seine Verbindung mit dem „tätigen“ Geiste suchen wir bei Aristoteles vergeblich. Schon seine nächsten und eifrigsten Schüler waren über die Lehre vom Nus uneinig, und sie ist bis heute einer der umstrittensten Bestandteile seiner Philosophie geblieben. Schuld daran ist in erster Linie die das ganze, dualistische und des erkenntnistheoretischen Kriteriums ermangelnde, System durchziehende Doppeldeutigkeit des Meisters selbst.

Das letztere läßt sich endlich auch mit Bezug auf seine Ansicht von der menschlichen Willenstätigkeit sagen. Dieselbe ist einerseits körperlich bedingt, anderseits aber durch Überlegung geleitete, nur dem Menschen eigentümliche, Freiheit des Willens voraussetzende, „praktische Vernunft“ (νοῦς πρακτικός), die sich gedachte Zwecke zum Handeln setzt. Allerdings sind auch Kinder und Tiere, obgleich ohne praktische Vernunft, im Besitze der Willensfreiheit. Damit sind wir an die Grenze der in die letzten Erörterungen bereits hineinspielenden Ethik gelangt.

§ 32. Die aristotelische Ethik.

Die genaueren Titel der Schriften von Hartenstein, Trendelenburg, Luthardt (Vergleich mit der christlichen Ethik), Ueberweg (Vergleich mit Herbart' und Kant) u. v. a. s. bei Ueberweg I, Anhang S. 88 f. Vgl. auch Th. Gomperz a. a. O. S. 189—245. — Von erklärenden Ausgaben wird besonders gerühmt die englische von Burnet, The Ethics of Aristotle, London 1900. Die nikomachische Ethik ist in modernes Deutsch übertragen von A. Lasson, Jena 1909.

Auch in der Ethik verläßt Aristoteles die von seinem großen Vorgänger so glücklich eingeschlagene erkenntnistheoretische Bahn. Er fragt nicht nach der Idee des

Guten, nach einem Sittlichen an sich und seinem Geltungswert. Seine Ethik ist nicht auf die Erkenntnis des einen, ewigen, unveränderlichen Ideals gerichtet, sondern auf die Einsicht in das dem Menschen erreichbare Gute (πρακτὸν ἀγαθόν), das nach Geschlecht, Stand, Beruf, Volk verschieden, ein anderes für Mann, Weib und Sklaven ist. Es ist nicht zu begreifen, meint er *Eth. Nicom.* I 4, was die „befreundeten Männer" (Platoniker) mit ihrem Ding an sich (αὐτὸ ἕκαστον) sagen wollen. Gesetzt auch, es gäbe ein Gutes an sich, so wäre es doch für den Menschen weder ausführbar noch erreichbar. „Nur ein solches aber wird gesucht." „Es ist nicht erfindlich, wie der Weber oder der Dachdecker für seine Kunst aus dem Wissen des Guten an sich Nutzen ziehen oder, wie der der bessere Arzt oder Feldherr sein soll, der die Idee selbst geschaut hat." Das Gute ist vielmehr, so beginnt die nikomachische Ethik, in jeder Kunst und jeder Handlung „das, wonach alles hinstrebt", also der Zweck des betreffenden Dinges: für die Heilkunst die Gesundheit, für die Kriegskunst der Sieg, für die Wirtschaftslehre der Reichtum usw. Als Maßstab gilt also die bloße Nützlichkeit. Denn unser Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln. Nicht „der Theorie halber", „nicht, damit wir wissen, was die Tugend ist, sondern damit wir tüchtige Leute werden", treiben wir Ethik (II 2, 1). Aristoteles verzichtet demnach von vornherein darauf, eine Ethik als Wissenschaft zu begründen — man müsse sich auf diesem Gebiete vielmehr, im Gegensatz zu Mathematik und Metaphysik, mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden geben —, er begnügt sich mit empirischen Begriffsbestimmungen und anregenden moralphilosophischen Betrachtungen.

Ein Gutes allerdings gibt es, das von allen Menschen um seiner selbst willen begehrt wird: die Glückseligkeit (εὐδαιμονία), der oberste aller Zwecke, das höchste aller Güter. Aristoteles denkt nun freilich hoch genug, um sie nicht im Sinnengenuß oder im bloßen Besitz von Reichtum, Ehren und anderen äußeren Gütern zu erblicken, sondern in der „vernünftigen oder tugendhaften Tätigkeit der Seele." Allein schon in dem, was als Erfordernis zu dieser letzteren bezeichnet wird, zeigt sich, daß die Selbständigkeit des Sittlichen aufgegeben ist. Es gehören dazu: 1. die Entwicklung zur vollen Reife des Mannes (nicht Weibes!), 2. gewisse äußere Güter wie Gesundheit, Wohlhabenheit, schöne Gestalt, wenigstens als Beförderungsmittel, 3. das Leben mit anderen im

Staate. Nicht das Gute ist eben mehr das Ziel seiner Ethik, sondern die guten Personen.

Die Vorzüge der Seele, welche jene vollkommene Tätigkeit (ἐνέργεια) hervorrufen, bestehen in solchen des Denkens und des Wollens. Daraus ergibt sich die Einteilung der Tugenden in dianoëtische und ethische (Denk- und Charakter-) Tugenden. Die höheren sind die ersteren: Vernunft, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. In dieser, auch theoretisch als Abgrenzung des rein Menschlichen vom Animalischen wertvollen, Auffassung liegt zwar eine berechtigte Reaktion gegen die Wissensverachtung der Zyniker, aber auch etwas von dem Dünkel des von der gemeinen Masse sich vornehm abschließenden Gelehrten. Eigentlich denkselig sind nur die Götter und von den Menschen die „Theoretiker" (οἱ θεωροῦντες); für die große Menge der gewöhnlichen Menschen interessiert sich Aristoteles weniger. — Die vom 2. bis 5. Buche der Nikomachischen Ethik beschriebenen ethischen Tugenden sind: Mannhaftigkeit, Mäßigkeit, vornehmer Sinn, Selbständigkeit, richtige Selbstschätzung, Milde, Wahrhaftigkeit, Fröhlichkeit, Freundschaft und Gerechtigkeit. Und zwar bildet jede dieser Tugenden die richtige Mitte (μεσότης) zwischen zwei zu vermeidenden Extremen, z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Mäßigkeit zwischen Wollust und Stumpfsinn, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung. Worin das Mittlere seinen Maßstab finde, wird nicht genauer begründet, sondern nur auf die praktische Einsicht verwiesen. Die ethischen Tugenden werden definiert als diejenigen Willens- oder Gesinnungs- (ἦθος) Beschaffenheiten, welche die unserer Natur angemessene Mitte einhalten, gemäß einer vernünftigen Bestimmung (λόγος), wie sie der Einsichtige geben wird. Es sind eigentlich nur Versittlichungen des sinnlichen Teils unserer Seele, dauernde Fertigkeiten (ἕξεις) in der Beherrschung der Affekte, hervorgebracht durch jene den innersten Kern von Aristoteles' Ethik bildende vernünftige Betätigung der Seele, die von selbst zur Tüchtigkeit (Tugend, ἀρετή) und zum Glücke führt. Die vollkommenste der ethischen Tugenden und zugleich die Grundlage des staatlichen Lebens ist die Gerechtigkeit (*Eth. Nic.* Buch V); als austeilende Gerechtigkeit verteilt sie Ehre und materiellen Nutzen nach der Würdigkeit, als ausgleichende gibt sie bei Rechtsgeschäften und Strafvergehen jedem das ihm Zukommende.

Einen hervorragenden philosophischen Wert vermögen wir allen diesen Erörterungen, welche die Ethik auf Psychologie und Anthropologie gründen, nicht zuzuerkennen. Dagegen zeugen Aristoteles' ethische Schriften an vielen Stellen von reicher Welt- und Menschenkenntnis, sowie von feiner psychologischer Beobachtung. Besonders eingehend wird neben der Gerechtigkeit die Freundschaft, die sich bei unserem Philosophen schließlich zu einer Art Nächstenliebe erweitert, behandelt (Buch VIII und IX). Beide Tugenden zusammen sind die sittliche Grundlage alles menschlichen Zusammenlebens in der Familie und im Staate. So bildet die Ethik nur eine Einleitung in die Politik, als deren Teil sie einmal geradezu bezeichnet wird.

§ 33. Staats- und Kunstlehre des Aristoteles.

Die „Politik" (8 Bücher), namentlich die Schilderung des Idealstaats, ist leider unvollendet. Außer den allgemeinen Darstellungen vgl. namentlich Gomperz III, 245—360 und W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Lpz. 1870—1875; auch Pöhlmann a. a. O. S. 581—610. — J. Bernays, Grundriß der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie, Berlin 1857. J. Vahlen, Beiträge zur aristotelischen Poetik, Wien 1865—1867. Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles, Jena 1876.

1. Staatslehre.

Die sittliche Aufgabe ist nur im Staate lösbar. Der Mensch trägt von Natur den Trieb zur Gemeinschaft mit seinesgleichen in sich, ist ein „politisches Lebewesen" (*ζῷον πολιτικόν*). Zeitlich geht allerdings dem Staate (der Stadt) die Familie und die aus Familien sich zusammensetzende Dorfgemeinde voraus; seiner „Natur" aber, d. i. seinem Zweck nach steht er über jenen, wie das Ganze über seinen Teilen, und muß das Recht regelnden Eingreifens in die menschlichen Verhältnisse besitzen. Sein Ziel ist Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung nicht bloß des physischen Daseins, sondern auch des sittlichen Lebens seiner Bürger und läuft so auf dasselbe hinaus, was die Ethik bereits für das private Leben als höchstes Gut bezeichnet hatte: die Glückseligkeit. „Entstanden um des (nackten) Lebens willen, besteht der Staat um des Gut-Lebens (*εὖ ζῆν*) willen." Bis dahin entfernt sich Aristoteles, abgesehen von der Betonung des Glückseligkeitsprinzips, nicht weit von Plato.

Auch in der Wertschätzung einer streng geregelten gemeinsamen Jugenderziehung als wichtigster Aufgabe des Staates stimmt er mit diesem überein. Und nicht weniger als Plato eifert er gegen die Gewinnsucht, die über die Befriedigung des naturgemäßen Bedarfs hinausgeht, gegen Kapitalanhäufung, ja gegen Geld- und Handelsgeschäfte überhaupt. Auch nach Aristoteles gehört der Bürger nicht sich selbst, sondern dem Staate an, der ein Organismus im großen ist, übrigens, wie bei Plato, in der Form des Kleinstaates (πόλις d. h. Stadtstaat mit Landbesitz) gedacht wird.

Anderseits macht sich jedoch auch in der Politik, wie zu erwarten war, die andere Geistesart des Schülers, seine größere Nüchternheit, deutlich bemerkbar. Er hält die von Plato erstrebte Einheitlichkeit des Denkens, Fühlens und Wollens weder für erreichbar noch auch nur für begehrenswert. Eine solche „Symphonie" scheint ihm eher eine Monotonie zu sein. Dazu sind, wie er meint, die Bedürfnisse, Ansprüche und Leistungen der Menschen zu verschieden. Die Abschaffung des Privateigentums geht wider die Natur! Sein Maßstab ist nicht der ideale, sondern der Durchschnittsmensch, seine Staatslehre nicht eine in großen Zügen entworfene Politik des Sollens, sondern, gleich seiner Ethik, eine solche der rechten Mitte, die den Anschluß an das historisch Gegebene sucht, mit allen Vorzügen und Schwächen solcher „Real"-Politik. Da er seinen Staat „organisch" auf Familie und Privatbesitz aufbaut, muß er natürlich die platonische Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft verwerfen. Die Sklaverei findet er in der „Natur" begründet, so lange — eine merkwürdige Vorausahnung des 19. Jahrhunderts! — noch keine Maschinen erfunden seien, die deren Arbeit verrichteten. Es gebe von der Natur zu niedriger Arbeit bestimmte Menschen nicht bloß, sondern auch Völker, wie die Barbaren im Vergleich mit den Griechen. Alle banausische Erwerbsarbeit, insbesondere auch Geldgeschäfte, ja selbst die berufsmäßige Ausübung der schönen Künste dünkt ihm des Freien und Vollbürgers unwürdig. Die Tugend bedarf der Muße. Der Schwerpunkt des Staatslebens fällt für ihn in den wohlhabenden Mittelstand. Die bestehende Religion will er — auch dies eine Analogie zur Gegenwart — trotz seiner abweichenden persönlichen Ansichten für das „Volk" aufrecht erhalten. Die Vollbürger, zu denen der Erwerbs- und Arbeiterstand jedoch *nicht* gehört, sollen an politischen Rechten

einander gleich sein, wenngleich für die Beamten- und Richterwahl ein dem heutigen preußischen ähnliches Klassensystem empfohlen wird. Indem ein jeder den Zwecken des Ganzen dient, wird er auch die eigenen am besten fördern. Aristoteles' Staatsideal steht ungefähr in der Mitte zwischen Platos Kommunismus und dem laissez-faire (πάντα ἐατέον, *Politik* II, 4, 12) der extremen Individualisten. Seine Durchführung erklärt er selbst für äußerst schwierig, „da allezeit nur die Schwächeren, nicht die jeweils Mächtigeren, sich um Gleichheit und Gerechtigkeit ernstlich kümmern".

Seine Einzellehren, insbesondere die bekannte von den sechs Grundformen der Staatsverfassung — den zweckmäßigen: Monarchie, Aristokratie, gemäßigte Volksherrschaft (πολιτεία) und ihren Entartungen: Tyrannis, Oligarchie, Pöbelherrschaft (bei ihm δημοκρατία) — genauer zu entwickeln, kann nicht unsere Sache sein. Der Philosoph der „rechten Mitte" steht natürlich auf seiten der „Politie". Die Vorzüge seiner Darstellung liegen auch hier wieder nicht in dem eigentlich Philosophischen, sondern in dem Historisch-Psychologischen, in der Sorgfalt, dem guten politischen Blick und der reichen Erfahrung, mit der er die Entstehung, Entwicklung und den Untergang dieser Staatsverfassungen bezw. ihren Übergang ineinander schildert. Daß sein Werk an verschiedenen Stellen ein Torso blieb, ist namentlich in bezug auf die Erziehungslehre zu bedauern.

Zum Schluß werfen wir noch einen kurzen Blick auf

2. die Kunstlehre

des Aristoteles. Zu einer systematischen Durcharbeitung des von ihm als „poietisch" abgegrenzten Gebietes der künstlerischen Tätigkeit scheint der Philosoph nicht gelangt zu sein. Erhalten ist nur seine Schrift „Über die Dichtkunst" (deutsch von *Ueberweg*, griechisch und deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von *Susemihl*, kritische Ausgabe von *Vahlen*, 3. Aufl. 1885) und auch von dieser im wesentlichen nur der Tragödie und Epos betreffende Teil. Die Lyrik scheint er überhaupt nicht berücksichtigt zu haben. Und das stimmt zu seiner ganzen nüchternen Anschauungsweise. Denn auch die Kunst leitet Aristoteles im Gegensatz zu Plato nicht aus der Schöpferkraft der erzeugenden Ideen ab, sondern von dem allen Geschöpfen gemeinsamen, besonders aber den Menschen eigenen Naturtrieb der Nachahmung.

Freilich soll die Nachahmung nicht im bloßen Kopieren des Zufälligen bestehen, sondern das „Wahrscheinliche“ und „das, was meistenteils geschieht“, so „wie es geschehen müßte“ darstellen, so daß die freie Tätigkeit nicht ganz unterdrückt ist. Aber ein weiteres Kriterium für das schöpferische Gestalten wird nicht gegeben; und nicht das Ewige und Unveränderliche, sondern die Welt des Veränderlichen ist ihr Gebiet. Der Zweck der Kunst ist — abgesehen von den dem unmittelbaren praktischen Nutzen dienenden technischen Künsten — zunächst Erholung und edle Unterhaltung des Geistes, indes doch auch ein höherer: zeitweilige Befreiung (Läuterung, κάθαρσις) der Seele von den sie überwältigenden Affekten. Denn das scheint, nach den mannigfachen neueren Untersuchungen von *Bernays* u. a., der Sinn der berühmten und viel umstrittenen aristotelischen Definition der Tragödie zu sein: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung von einem gewissen Umfang in anmutiger Rede . . . welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Affekte (zugleich: von diesen Affekten) vollzieht.“

Eine Art Mittelstellung zwischen Poetik und Ethik nimmt die Rhetorik ein, deren Zweck Überzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe ist, und deren verschiedenen Gattungen (der beratenden oder Staats-, der gerichtlichen und der Prunkrede) Aristoteles ausführliche, auch mit interessanten psychologischen Partien (Lehre von den Affekten, Charaktertypen, Lebensaltern) untermischte Erörterungen gewidmet hat, die indes dem Zwecke unserer Darstellung fern liegen.

§ 34. Die Peripatetiker. Einfluß auf die Folgezeit.

Die Geschichte der aristotelischen Schule, die in den Peripatoi des Lyzeums (§ 27) blieb und deshalb den Namen der „peripatetischen“ behielt, ist hier gleich anzuschließen, da sie sich, ausgenommen etwa Strato, von der Lehre des Meisters nur wenig entfernt, auch in die Entwicklung der übrigen nacharistotelischen Philosophie, ebenso wie die ältere Akademie, kaum eingegriffen hat. Aristoteles' Nachfolger in der Leitung der Schule war sein treuer Freund

1. Theophrast von Lesbos (um 372—287) 35 Jahre lang. Aristoteles soll ihn selbst als solchen mit den Worten „der lesbische Wein sei süßer als der rhodische“ (Eudemus

von Rhodus, s. u. 2) empfohlen haben. Theophrast war nicht nur ein glänzender Redner, sondern schrieb auch über fast alle Gebiete des menschlichen Wissens. Von diesen Schriften sind jedoch außer einigen naturwissenschaftlichen, besonders botanischen, nur die *Ethischen Charaktere,* ein Teil seiner Metaphysik und eine Anzahl Fragmente erhalten (cf. *Useners* Erstlingsarbeit *Analecta Theophrastea,* Leipzig 1858). Seine Pflanzenkunde, in der er bereits 500 Arten aufzählt, ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Botanik und machte ihn zum Lehrer des gesamten Mittelalters. Naturwahr ist seine Schilderung menschlicher Schwächen in den *Charakteren,* die früher gern gelesen und von Wieland ins Deutsche, von La Bruyère — schon 1688 — ins Französische übersetzt wurden. Philosophisch folgt er im ganzen seinem Freund und Meister, als dessen Ausleger er wichtig ist. Anscheinend bildete er dessen realistisch-naturalistische Seite weiter aus, indem er z. B. das Denken mit der (physikalischen) Bewegung in Beziehung brachte, den Wert der sinnlichen Wahrnehmung stärker betonte und die Menschenseele für eine nur vollkommenere Tierseele erklärte; auch den doppelten νοῦς (§ 31) scheint er kritisiert zu haben. Seine Φυσικῶν δόξαι — die erhaltenen Bruchstücke sind herausgegeben von Diels — gaben eine kritische Geschichte der bisherigen Naturwissenschaft bezw. -philosophie. In der Ethik war er laxer, oder vielmehr es kam bei ihm die Lockerheit der peripatetischen Grundlehren offener zum Ausbruch. Die Stoiker und das spätere Altertum, besonders Cicero, warfen ihm Überschätzung der äußeren Güter vor. Einen modernen Zug trägt es, daß er alle Menschen als einander von Natur verwandt bezeichnet.

2. Von geringerer Bedeutung ist der oben genannte Eudemus von Rhodus, der die Schriften des Meisters, besonders die ethischen, überarbeitete und hier und da durch eigene Zutaten, u. a. stärkere Betonung des theologischen Gesichtspunktes, ergänzte bezw. variierte. Er wird als der treueste, aber auch unselbständigste von Aristoteles' Schülern bezeichnet. Aristoxenos von Tarent, von der pythagoreischen Schule herkommend, hat sich als Theoretiker und Historiker der Musik einen Namen gemacht und die Seele einer Harmonie von Tönen verglichen. Dikaearch von Messana verherrlichte in seiner Kulturgeschichte (βίος) Griechenlands den Naturzustand und sah die Entwicklung des Privateigentums

als Abfall vom Naturgesetze an. (Sein Nachfolger Rousseau erwähnt ihn.)

3. Bedeutender war Theophrasts Nachfolger als Schulhaupt zu Athen (287—269), Strato der „Physiker" aus Lampsakus, ein entschiedener Materialist und Pantheist. Er trat dem Dualismus und Spiritualismus in Aristoteles' Philosophie entgegen und setzte an die Stelle der Gottheit die unbewußt wirkende Natur. Statt der aristotelischen Teleologie forderte er eine rein physikalische Erklärung der Dinge, wobei er allerdings — vielleicht als Peripatetiker — Demokrits Atomlehre bekämpfen zu müssen glaubte. Nur die erste Entstehung der Dinge sei eine zufällige, alles weitere folge naturgesetzlich auseinander. Das Anschauen sei stets mit Denken, das Denken stets mit Anschauen verbunden, der Geist kein selbständiges Wesen neben der animalischen Seele, er habe vielmehr seinen Sitz zwischen den Augenbrauen. Natürlich bestreitet er infolgedessen auch die Unsterblichkeit der Seele. An die Stelle der Atome setzte er ursprüngliche Grundkräfte, wie z. B. das Warme und Kalte. So lenkte die peripatetische Philosophie mit diesem antiken Monisten wieder in altionische Vorstellungskreise zurück.

4. Die folgenden Peripatetiker scheinen sich mit einer — verflachenden — Wiederherstellung der altaristotelischen Lehre begnügt zu haben. Von ihnen sind fast nur Namen und Schriftentitel überliefert. Mit der Neuherausgabe der Werke durch Andronikos (S. 122) begann seitens der Peripatetiker eine rastlose philologische Tätigkeit in Auslegung und Berichtigung der aristotelischen Schriften, verbunden mit ihrer Verteidigung gegen stoische und akademische Widersacher. Der bedeutendste dieser Kommentatoren ist der zu Anfang des 3. Jahrhunderts nach Chr. zu Athen lebende Alexander von Aphrodisias (in Karien), mit dem Beinamen der „Exeget" (Erklärer), von dem, außer verschiedenen Kommentaren zu Aristoteles' logischen Schriften und Metaphysik, auch einige eigene Schriften erhalten sind. Allmählich verschmelzen die letzten Peripatetiker mit dem Neuplatonismus (§ 49f.).

Des Aristoteles Einfluß auf die Weiterentwicklung der Philosophie beschränkt sich jedoch bei weitem nicht auf seine engere Schule, sondern wird uns noch an verschiedenen Stellen wieder begegnen. Hier seien nur die Hauptetappen desselben kurz erwähnt. Die

ältere christliche Philosophie übernimmt sein Organon. Seit dem 8. Jahrhundert beschäftigt sich die arabische Philosophie mit ihm, desgleichen die jüdische. Durch beide lernt 1200 das christliche Abendland die aristotelischen Schriften vollständiger und gründlicher kennen. Aristoteles wird der Philosoph, maßgebend in allen Fragen weltlicher Wissenschaft, von Dante als der „Meister aller Wissenden“ gepriesen. Die vollendetste Synthese von Aristotelismus und Kirchenlehre stellt sich in der Blüte der Scholastik (Thomas von Aquino) dar. Auch die Renaissance führt zunächst zu einer Erneuerung der echten, aus den Quellen geschöpften Lehre; Melanchthon führt ihn in etwas modernisierter Gestalt auf den protestantischen Universitäten ein. Von der neueren Philosophie und Naturwissenschaft (Galilei, Descartes) prinzipiell überwunden, hat er im 18. Jahrhundert doch noch Einfluß auf Wolff geübt. Erst durch Kant ist er völlig historisch geworden, obwohl er auch im 19. Jahrhundert noch immer vereinzelte Anhänger (z. B. Trendelenburg) gefunden hat, abgesehen von der offiziellen katholischen „Philosophie“, die ja nur eine Fortsetzung der mittelalterlichen Scholastik ist.

Vierte, hellenistisch-römische Periode oder nachklassische Philosophie.

---

§ 35. Allgemeine Charakteristik der Epoche.

Aristoteles' Alter fällt schon in die Zeit, in der Griechenland seine politische Selbständigkeit verlor, aber zum Ersatz dafür seine Bildung in die durch Alexanders Eroberungen erschlossene Welt hinaustrug. Griechische Kultur, insbesondere aber griechische Wissenschaft, ward in fortschreitendem Maße Gemeingut aller Völker, die das Mittelmeer umwohnten. Es ist die Zeit des Hellenismus, in der das staatlich ohnmächtige Hellas geistig die Welt erobert. Erst auf dem Boden der hellenistischen Diadochenstaaten, dann auf dem umfassenderen des *Imperium Romanum* vollzieht sich unaufhaltsam, wenn auch unscheinbar, dieser über der entgegengesetzten Entwicklung der politischen Machtverhältnisse oft übersehene

Prozeß, der in gewissem Sinne bis in unsere Tage fortdauert. In diese Wandlung der Dinge ist die griechische Philosophie, als edelste Verkörperung des griechischen Geistes, nicht nur mit eingeschlossen, sondern sie stellt auch in ihrer eigenen Entwicklung eine Parallele dazu im kleinen dar. Was sie an Tiefe und Ursprünglichkeit verliert, gewinnt sie an Breite, Ausdehnung und praktischer Bedeutung. In Plato hatte sich die ungebrochene Kraft und Fülle des griechischen Geistes am reichsten und glänzendsten offenbart; Wissenschaft und Lebensanschauung sind bei ihm noch aufs innigste verschmolzen. In Aristoteles tritt schon der Gegensatz von Theorie und Praxis hervor. Allein er faßt doch zum Schlusse noch einmal das gesamte theoretische und praktische Denken der Hellenen in einem großen philosophischen System zusammen. Aber damit scheint sich auch der systembildende Geist der Griechen recht eigentlich erschöpft zu haben. Nachdem alle möglichen Arten der Welterklärung vertreten und zuletzt von den beiden großen Systematikern berücksichtigt worden waren, beginnt jetzt die Zeit der Epigonen, die, ohne eigene philosophische Genialität, in der Aneignung und Fortbildung der vorhandenen philosophischen Gedanken ihre Aufgabe erblicken.

Mit diesem Erlahmen der philosophischen Schöpferkraft hängt eine weitere Erscheinung zusammen. Die Wendung der Wissenschaft vom Allgemeinen zur Einzelforschung, die zur Zeit der Sophistik schon begonnen hatte (§ 10), tritt nun auf allen Gebieten ein. Bis dahin war der Philosoph in der Regel zugleich auch Mathematiker, Astronom, Physiker, Rhetor und Politiker gewesen. Jetzt erhält jede Einzelwissenschaft ihre besonderen Vertreter, wenn auch die Fachmänner vielfach noch einer philosophischen Schule angehören oder doch zu ihr hinneigen. Diese Spezialisierung der Wissenschaften, die Sammlung von Fachkenntnissen — aufmerksame Leser werden die Keime schon bei Aristoteles und seiner Schule entdeckt haben — trug zwar vielfach den Charakter toter Gelehrsamkeit, hat aber doch gerade auf dem Gebiete der strengeren Wissenschaften reiche Erfolge errungen, so daß für sie die Bezeichnung des Alexandrinismus, der für die schönen Wissenschaften der Charakter des Künstlichen, Geistlosen und Pedantischen anhaftet, eher als eine ehrende gelten darf. In dem Hauptsitze dieser Gelehrsamkeit, dem ägyptischen Alexandrien, das nicht zum

wenigsten durch die Freigebigkeit seiner Fürsten mit Observatorien, Instrumenten, botanischen und zoologischen Gärten, einer Anatomie und besonders einer großartigen Bibliothek wohl ausgerüstet war, sowie in den davon beeinflußten Städten Pergamum, Rhodus, Syrakus u. a. feierten in der nun folgenden Epoche die Geometrie in Euklid, die Grammatik in Aristarch von Alexandrien, die Astronomie in Hipparch und Aristarch von Samos, die Geographie in Eratosthenes und Ptolemäus, die Mechanik in Archimedes ihre Sondertriumphe. Die induktive Methode, das Experiment, die Hypothese kommen immer reichlicher zur Anwendung. Durch die Bibliotheken wird nicht nur der Sammelfleiß, sondern auch die wissenschaftliche Arbeit unterstützt.

Die Philosophie aber wendet sich von dem für sie entweder durch bestimmte Schulformeln erledigten oder als unfruchtbar angesehenen Streit um die großen metaphysischen Probleme in immer steigendem Maße ab. Naturphilosophie und Erkenntnistheorie treten zugunsten materialistischer und rein erfahrungsmäßiger Anschauungen zurück. Man begnügt sich in der Regel mit der Vereinfachung oder Modifizierung früherer Systeme. Dagegen wendet man sich mit erhöhtem Interesse den praktischen Fragen zu, die Philosophie will Lebensweisheit lehren. Ihre Vertreter knüpfen in dieser Beziehung an die Tendenzen der einseitigen Sokratiker wieder an, um sie zu vertiefen. Wie bei jenen, ist daher ihre philosophische Bedeutung weit geringer als ihre kultur- und sittengeschichtliche Wirkung. Man sucht in der Philosophie die in dieser unruhigen Zeit und bei dem Zusammenbruch der alten Glaubensvorstellungen vielen verloren gegangene innere Befriedigung und Ruhe des Gemüts wieder zu erlangen, indem man sich auf sich selbst zurückzieht. Die einen glauben sie in edlem Genuß des Lebens, die anderen in strenger Pflichterfüllung, die dritten in vorsichtiger Zurückhaltung des Urteils und dem Gefühle der festen Schranken unserer Erkenntnis zu finden. Noch später sucht man in der Verschmelzung, Vermischung oder Versöhnung der verschiedenen Standpunkte sein Heil, bis endlich der Platonismus in neuem Gewande als völlig religiöse Erlösungslehre auftritt. In der Wendung zum Praktischen liegt zugleich eine Reaktion des griechischen Volksgeistes gegen einen gewissen Intellektualismus der Geistesaristokratie; daher sie denn auch populärer wird, tiefer in die Massen dringt und ihre Ver-

treter öfter den mittleren und niederen Ständen entstammen. Endlich ist diese Ethik zwar ihrem Wesen nach eine individuale, aber sie überschreitet anderseits die nationalen Schranken, die bei Aristoteles und selbst bei Plato noch sichtbar waren: sie erfaßt die Idee der Menschheit.

Wir teilen diese philosophische Gesamtepoche in zwei Abschnitte:

A. Die hellenistische Periode, d. h. die Entwicklung der Philosophie in den Reichen und zur Zeit der Diadochen. Sie trägt noch ganz griechischen oder wenigstens „hellenistischen", ihrem Inhalt nach vorzugsweise ethischen Charakter. Es gehören dahin: die ältere Stoa, die Schule Epikur's, der ältere Skeptizismus. Sie umfaßt etwa die Zeit von 300—150 v. Chr.

B. Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs. Neben den Griechen beteiligen sich fortan auch Römer und andere Nationen an der philosophischen Arbeit. Der ethische Charakter erhält eine stetig sich steigernde religiöse Färbung, bis die Philosophie im Neuplatonismus beinahe gänzlich in Theosophie ausläuft. Hierhin gehören: die mittlere und jüngere Stoa, der jüngere Skeptizismus, Lukrez, der Eklektizismus und endlich der Neuplatonismus. Sie beginnt mit der Eroberung Griechenlands durch die Römer (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) und endet erst mit den letzten Ausläufern der antiken Philosophie im 6. Jahrhundert nach Christi Geburt.

A. Hellenistische Periode.

Kapitel X.

Die Stoiker.

Außer Brandis und Zeller vgl. R. Hirzel, Untersuchung zu Ciceros philosophischen Schriften (1877—83), 2. Teil. L. Stein, Die Psychologie der Stoa, 2 Bde. 1886—88. P. Barth, Die Stoa. 2. Aufl. 1908.

§ 36. Die Hauptvertreter der älteren Stoa.

Eine sorgfältige Ausgabe aller erhaltenen Fragmente und sonstigen Nachrichten aus dem Altertum über Leben, Schriften und Lehre der älteren Stoiker: Joh. ab Arnim, Stoicorum veterum frag-

menta. 3 Bde. Leipzig 1903—05 (Bd. IV in Vorbereitung), der in der Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Teubner 1909), S. 219 bis 250 auch eine gute Zusammenfassung der stoischen Lehren gibt.

Die Heimat fast sämtlicher vorchristlicher Stoiker ist bezeichnenderweise nicht mehr das eigentliche Griechenland, sondern die Landschaften Kleinasiens mit ihrer Umgebung, während sie ihre Schulwirksamkeit allerdings in der alten Philosophenstadt Athen ausüben. Der Stifter der stoischen Schule ist

1. Zeno aus Citium auf Cypern (um 336—264). Um 314 als junger Kaufmann nach Athen gelangt, wurde er hier ein Schüler des Zynikers Krates (§ 17), ließ sich dann, von diesem nicht befriedigt, von dem Megariker Stilpo (§ 18) dialektisch schulen und hörte außerdem die Akademiker Xenokrates und Polemo (§ 26). Noch vor 300 gründete er seine eigene Schule in der mit Polygnots Gemälden geschmückten „bunten Halle" (στοὰ ποικίλη); woher seine Genossenschaft den Namen Stoiker, d. i. Hallenphilosophen erhielt. Wegen seiner sittlich ernsten, an Sokrates erinnernden Lebensführung von den Athenern hoch geehrt, schied er in hohem Alter freiwillig aus dem Leben. Sein Nachfolger als Schulhaupt war

2. Kleanthes aus der Landschaft Troas (um 331 bis 233), der, um tagsüber Zenos Vorträge hören zu können, seinen Unterhalt durch nächtliche Tagelöhnerarbeit (Wassertragen und Teigkneten) verdient haben soll. Langsamen, aber zäh festhaltenden Geistes und sittenstreng wie sein Meister, scheint er als Denker weniger selbständig gewesen zu sein. Erhalten ist von ihm ein schon im Altertum berühmter, pantheistisch gehaltener Hymnus auf Zeus.

Weitere Schüler Zenos, von denen uns fast nur die Namen überliefert sind, übergehen wir. In der Leitung der Schule folgte dem Kleanthes

3. Chrysippus aus Soli in Cilicien (um 280—207), der das stoische Lehrgebäude mit dialektischer Technik allseitig ausbaute, so daß man sagte: „Gäbe es keinen Chrysipp, so gäbe es keine Stoa." Seine Schriftstellerei ging indes mehr in die Breite als in die Tiefe. Er soll täglich 500 Zeilen verfaßt und auf diese Weise nicht weniger als 705 (!) Bücher zusammengeschrieben haben, die natürlich von Wiederholungen und Zitaten strotzten. Uns sind nur kurze Fragmente erhalten.

Auf einen zweiten Zeno (von Tarsus) folgte

4. Diogenes der Babylonier (aus Seleucia am Tigris), der zusammen mit dem Peripatetiker Kritolaos

und dem Akademiker Karneades 155 v. Chr. als athenischer Gesandter nach Rom ging und dort philosophische Vorträge hielt. Sein Schüler Panätius verpflanzte die stoische Philosophie dauernd nach Rom (s. § 44). Dem Diogenes folgte als Schulhaupt Antipater von Tarsus. Von den großen alexandrinischen Gelehrten stehen der Geograph Eratosthenes und der Philologe Apollodor der Stoa nahe. Eratosthenes z. B. tadelt schon mit harten Worten die aristotelische Zweiteilung des Menschengeschlechtes in Hellenen und Barbaren. Da nicht mehr nachweisbar ist, was ihren einzelnen Vertretern angehört, schildern wir die Lehre der älteren Stoa als ein einheitliches Ganzes.

Die Stoiker betrachten sich im allgemeinen als die Abkömmlinge der alten Zyniker; Antisthenes und Diogenes von Sinope stehen bei ihnen in höchstem Ansehen. Philosophie und Lebenszweck besteht ihnen, gleich jenen, in der Übung der Tugend. Gleichwohl halten sie eine solche nicht für möglich ohne Erkenntnis. Die allmählich sich einbürgernde Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik bleibt deshalb auch bei ihnen bestehen. Aber die Wertschätzung dieser Gebiete ist ganz verschieden. Die Logik — so lautet einer ihrer Vergleiche — ist der Umzäunung eines Gartens ähnlich, die Physik dessen Bäumen, die Ethik allein enthält das eigentlich Wertvolle: die Frucht. Immerhin haben die älteren Stoiker auch jene beiden ersten Wissenschaften mit Sorgfalt betrieben, während dieselben später immer mehr vernachlässigt und zuletzt (bei Epiktet u. a., § 46) gänzlich beiseite gelassen werden.

§ 37. Die Logik und Physik der Stoiker.

1. Logik.

Die stoische Logik hat zwei Teile: Rhetorik und Dialektik. Die Rhetorik handelt auch von Grammatik, Musiktheorie und Poetik. Die Stoiker unterschieden Worte oder „Zeichen" („Bezeichnendes") und Gedanken oder „Bezeichnetes". Von ihnen rühren zum großen Teil die üblichen grammatischen Bezeichnungen her. Philosophisch wichtiger ist der zweite Teil: die Dialektik, und in ihr wieder die Lehre von den Normen oder Kriterien und ihrer Entstehung, eine Art Erkenntnistheorie auf psychologischer Grundlage. Hier sind sie, was man bei den Vertretern einer idealistischen Tugendethik auf den ersten Blick nicht erwartet, wesentlich sensualistisch. Bei der

Geburt gleicht die Seele einer unbeschriebenen Tafel, in die sich die Außendinge „wie Siegel in das Wachs" eindrücken (τύπωσις) und so Vorstellungen (φαντασίαι) hervorrufen. Von diesen bleiben in der Seele Erinnerungsbilder zurück; durch deren Verknüpfung und Vergleichung entsteht die Erfahrung. Geschieht dies in kunstloser Weise, „von selbst", wie z. B. im Kindesalter, so entstehen die allen gemeinsamen Begriffe (κοιναὶ ἔννοιαι) oder „natürlichen Voraunahmen" (ἔμφυτοι προλήψεις), die jedoch erst durch die künstlichen Entwicklungen der Logik, nämlich Urteile und Schlüsse, zur wahrhaften Erfassung der Dinge (κατάληψις) durch den vernünftigen Begriff (ὀρθὸς λόγος) führen, so daß zum Schluß doch das rationale Element wieder zum Durchbruch gelangt. Das „Kriterium", d. i. die Richtschnur der Wahrheit liegt in der Zustimmung des von seiner Unfehlbarkeit überzeugten subjektiven Bewußtseins, das als φαντασία καταληπτική, d. i. als Vorstellung, die ihren Gegenstand zu erfassen geeignet ist, unmittelbare Evidenz erzeugt. Die Steigerung von der vorläufigen Annahme zur unerschütterlichen Überzeugung drückte der Stifter der Schule durch ein Gleichnis aus, indem er die Wahrnehmung durch die ausgestreckten Finger, die Zustimmung durch die halb geschlossene Hand, den Begriff durch die Faust, endlich die feste Überzeugung oder das Wissen durch das Umfassen der Faust mit der anderen Hand bezeichnete.

Die Logik im engeren Sinne hat es mit dem Bezeichneten oder Ausgesprochenen (λεκτόν) zu tun. Leistungen von besonderer Bedeutung haben die Stoiker auf diesem Gebiete nicht aufzuweisen. So erwähnen wir denn nur ihre, hauptsächlich wohl aus pädagogischen Gründen erfolgte Vereinfachung der aristotelischen Kategorienlehre: statt 10 nahmen sie bloß 4 Kategorien an, von denen eine jede die ihr voraufgehenden in sich enthält: 1. die Substanz (τὸ ὑποκείμενον, auch τί, das „Etwas", genannt); 2. die Eigenschaft (τὸ ποιόν); 3. die Beschaffenheit (πὼς ἔχον); 4. das Verhältnis (πρός τι πὼς ἔχον). Diesen vier Kategorien entsprechen zugleich die Entwicklungsstufen des Seienden. Das leitet uns über zu ihrer Naturlehre.

2. Monistische Naturlehre (Physik) und teleologischer Pantheismus.

Die Stoiker suchen den aristotelischen Dualismus monistisch umzubilden. Stoff und Form, Körper und Geist sind ihnen eins, die ganze Welt ist eine einheitliche,

stofflich-körperliche Substanz. So trägt ihre Physik denn einen nahezu materialistischen Charakter. Wirklich ist nur, was Körper hat. Nicht bloß die Sinnendinge, sondern alles Seiende, Gott und die Seele, Tugenden und Affekte, ja selbst bloße Abstraktionen wie Gehen und Tanzen, Weisheit und Wahrheit sind körperlicher Natur! Unkörperlich sind nur der Raum, das Leere, die Zeit und die Denkobjekte (λεκτά). Der Mensch ist nicht dadurch gerecht, daß er an der Idee der Gerechtigkeit teilnimmt, wie Plato meint, sondern dadurch, daß er den Gerechtigkeitsstoff in seinem Leibe trägt. Die Vorstellungen sind Ätherteilchen, die in den Körper eindringen und ihn zu durchdringen vermögen; weshalb denn auch die Undurchdringlichkeit der Materie von den Stoikern geleugnet wird. Allein, daß der nackte Materialismus undurchführbar ist, zeigt sich auch bei ihnen. Im Stoffe wirksam sind ihm immanente vernünftige Kräfte (λόγοι). Die Urkraft aber, aus der sie alle ausstrahlen, ist die Gottheit. Der Materialismus schlägt plötzlich in Theologie um.

Allerdings bemühen sich die Stoiker nun, diese ewige allbelebende Urkraft möglichst körperlich zu fassen. Sie heißt — ähnlich wie bei Heraklit — der warme Hauch (πνεῦμα) oder das Feuer, welches alle Dinge erzeugt, belebt und bewegt. Als „samenhafte" Vernunftkraft (λόγος σπερματικός) hat sie von dem feurigen Zentrum der Welt, nach Kleanthes der Sonne, aus alles gestaltet, existiert also nicht außerhalb der Welt, wie bei Aristoteles. Alles in der Welt folgt mit Naturnotwendigkeit auseinander; diese unerbittliche Notwendigkeit nennt der Mensch auch Verhängnis (εἱμαρμένη) oder Schicksal. Eine solche mechanische Naturerklärung scheint die Teleologie ganz auszuschließen. Und dennoch schleicht sie sich durch eine Hinterpforte wieder ein. Die Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welteinrichtung nämlich läßt darauf schließen, daß jene feurige Urkraft zugleich das Werkzeug der vollkommensten, zweckdienlichsten Vernunft ist. So wird das Verhängnis zur „Vorsehung". Eine ausführliche Theodizee sucht diese unsere Welt als die beste nachzuweisen: wobei es einerseits, namentlich bei Chrysipp, nicht ohne recht triviale Plattheiten (Nutzen der Mäuse und Wanzen!) abgeht, anderseits die sittlichen Zwecke (daß z. B. die Übel zur Prüfung des Weisen da sind) mit hineinspielen.

Die menschliche Seele ist ein Abbild der Allseele. Sie ist „göttlichen Geschlechts", wie der Apostel Paulus

aus dem Hymnus des Kleanthes zitiert, damit zugleich aber auch, wie jene, rein körperlicher Natur. Ihr leitender Teil (*ἡγεμονικόν*) hat im Herzen als Zentrum des Blutlaufs seinen Sitz, nach anderen in der Brust überhaupt, als Sitz der Stimme und des Atems. Von da aus verbreiten sich die ihm untertanen fünf Sinne, nebst der Zeugungskraft und dem Sprachvermögen, in die ihnen zugeordneten Organe. Unsterblich ist allein die Weltseele. Die Einzelseelen erhalten sich nur eine Zeitlang nach dem Tode, und zwar die schlechten und unwissenden, weil aus weniger reinem und dauerhaftem Stoffe gefertigt, bloß eine kürzere Zeit, während die Guten an einem Orte der Seligen harren, bis sie in dem nächsten großen Weltenbrand (Heraklit!) mit allem, was da ist, wieder in die Einheit des göttlichen Urfeuers zurückkehren, bis aus diesem eine neue Wiedergeburt erfolgt.

Der Gottesbegriff der Stoiker ist, trotz seiner naturalistischen Begründung, ein hoher, ihre Gottesverehrung eine lautere, aus dem Herzen kommende. Gegen den Volksglauben, nebst Mantik und Opfern, verhielten sie sich nicht geradezu ablehnend, sondern suchten ihn durch Allegorisierung der Mythen und Idealisierung der Götter und Heroen zu veredeln. Damit stehen wir indessen bereits im Bereiche ihrer Ethik.

§ 38. Die stoische Ethik.

Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, ist auch für die ältere Stoa von Wert.

a) *Grundlage.* Die Ethik wird von den Stoikern auf den mächtigsten und ursprünglichsten der menschlichen Triebe gegründet. Das ist aber ihnen zufolge nicht die Lust, sondern der Selbsterhaltungstrieb. Das Ziel des Menschen, das ihm allein innere Befriedigung und Glück bringen kann, muß daher sein, mit sich einstimmig (*ὁμολογουμένως*), sich selbst getreu (Zeno) oder, wie Kleanthes es ausdrückte, mit der Natur (*τῇ φύσει*) einstimmig, der Natur gemäß zu leben. Welcher Natur gemäß? Der des Alls, des Einzelnen oder beider? Auf diese Frage haben nicht alle Stoiker dieselbe Antwort gegeben. Die meisten aber kommen mit Chrysipp darin überein, daß beides miteinander im Einklang sei. Denn das Vernunftlose gehorcht der ewigen Notwendigkeit aus ehernem Zwange, das Vernünftige aber fügt sich dem Logos oder göttlichen Weltgesetz aus freier

Selbstbestimmung. So vereint sich — freilich nicht ohne Widerspruch mit ihrer Physik (§ 37) — die Freiheit des sittlichen Wollens mit der unentrinnbaren Naturnotwendigkeit, der sie bei der Gestaltung ihres Handelns unterworfen ist. Höchstes Ziel des Individuums ist, aufzugehen im Allgemeinen: ein Gedanke, der in dieser Reinheit nur in der indischen Philosophie, in der neueren Zeit erst bei Spinoza zu finden ist.

Der Natur gemäß leben heißt zugleich der sich selbst bestimmenden Vernunft gemäß leben; denn der Entschluß dazu folgt aus freier Wahl (*αὐθαίρεσις*), entspricht einem ursprünglich in uns gelegten Naturtriebe, der nicht irren kann. Die Tugend wird in scharfen Gegensatz zur Lust gestellt, welche letztere höchstens als „Zuwachs" oder „Nachgeburt" zu ersterer hinzukommt. Die Tugend allein ist hinreichend zur Glückseligkeit. Darin besteht ihre Autarkie d. i. Selbstgenugsamkeit. Sie ist durch Wissen zu erlangen, also lehrbar, und Schlechtigkeit eigentlich nur Verirrung des Urteils (vgl. Sokrates), was sie dann allerdings gegenüber der Gewalt der Tatsachen nicht immer folgerecht aufrecht zu erhalten vermögen. Übrigens ist dies Wissen kein theoretisches, sondern ein durchaus praktisches; die dianoëtischen treten hinter den ethischen Tugenden durchaus zurück. Der Tugendhafte ist an sich der Weise. Dies die wesentlichsten Grundanschauungen der stoischen Ethik. Aber die Vernunft hat den natürlichen Trieb, sich in der Wirklichkeit zu betätigen. Damit kommen wir zur

b) *Angewandten Ethik* oder *Tugend-* und *Güterlehre.* Die Autarkie der Tugend ist das positive Ideal des Weisen. Ihr negativer Ausdruck ist die Apathie (*ἀπάθεια*) d. h. Freiheit von den Leidenschaften: Lust, Begierde, Trauer und Furcht, die als unvernünftige Regungen der Seele zu bekämpfen sind. Aus der Grundtugend — nach Zeno der Einsicht, nach Kleanthes der Seelenstärke, seit Chrysipp der Weisheit — gehen die drei übrigen Kardinaltugenden hervor, die sich dann noch in eine Anzahl von Untertugenden gliedern, und denen als die vier Kardinallaster ihre Gegensätze: die Unwissenheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit (mit weiteren Unterlastern) gegenübergestellt werden. Der Mensch besitzt entweder alle Tugenden oder gar keine. Es gibt nur Weise oder Wackere (*σπουδαῖοι*) auf der einen, Toren oder Schlechte (*φαῦλοι*) auf der anderen Seite. Der Übergang vom Bösen zum Guten ist demgemäß auch ein plötzlicher, eine Art

Wiedergeburt (Kant: Revolution der Denkungsart). Was weder gut noch böse ist, ist gleichgültig. In stärkster Gegnerschaft zu Aristoteles und seiner Schule werden die sogenannten äußeren Güter wie Ehre, Besitz, Gesundheit, ja selbst das Leben als gleichgültige Dinge (ἀδιάφορα) behandelt. Das einzige Übel ist die Schlechtigkeit (κακία), das einzige Gut die Tugend. Der Weise allein ist frei, reich, glücklich, ein wahrer König, ja den Göttern gleich, der Tor dagegen elend, unwissend, ein Bettler, ja ein Verrückter. In einer Hinsicht übertrifft der Weise sogar noch die Gottheit: er kann seine Seelenstärke im Dulden der Übel beweisen, Gott nicht.

Da nun aber solche Musterweisen tatsächlich nicht oder doch höchst selten, in einem Sokrates, Antisthenes, Diogenes und — Herakles! zu finden waren, so sahen sich die Stoiker in der Praxis denn doch zu manchen Inkonsequenzen bezw. Milderungen dieses schroffen Standpunkts genötigt. Dahin gehört, daß schließlich doch mehr oder weniger wünschenswerte Dinge, z. B. geistige oder körperliche Vorzüge, zugestanden, daß zwischen den Toren und Weisen die „Fortschreitenden", und zwar mit immer größerer Annäherung an die Weisen, eingeschoben, daß die Einflüsse zeitlicher und persönlicher Verhältnisse mit in Betracht gezogen werden. Besonders stark zeigte sich die Stoa (freilich, wie es scheint, mehr die spätere) in moralischer Kasuistik d. i. in der Aufstellung und Entscheidung von Fällen, wo eine Kollision der Pflichten eintritt; Beispiele genug bietet u. a. *Cicero, De officiis*. Auch der individual-ethische Standpunkt konnte nicht in voller Starrheit festgehalten werden. Bei aller „Selbstgenugsamkeit" der Tugend wurde doch betont, daß der Mensch um der Gemeinschaft, um des großen Ganzen willen da sei, daß alle Vernunftwesen einander von Natur verwandt seien. So werden Freundschaft, Ehe, Staat nicht verworfen, sofern sie sittlich gestaltet oder zu gestalten sind. Da aber in allen Menschen eine und dieselbe Vernunft lebt, so kann es im Grunde nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat geben. Alle Menschen sind Brüder. Der wahre Stoiker ist demnach Weltbürger. So hat sich die aristotelische Politik jetzt zum Kosmopolitismus erweitert, der freilich bei der älteren Stoa noch recht kalt und leer erscheint und sich erst in der Stoa der Kaiserzeit mit (religiöser) Wärme erfüllt. Zeno selbst hat das Ideal eines Weltstaats entworfen, in dem keine Gerichtshöfe, Tempel, Gymnasien, Tauschmittel mehr nötig sind (vgl.

Pöhlmann a. a. O. S. 610—618). Und die stoische Lehre vom „Naturrecht" hat jahrhundertelang das europäische Denken beherrscht.

Der Begründung der stoischen Ethik auf so dehnbare Begriffe wie Selbsterhaltungstrieb und Naturgemäßheit[1]), ihren Mangel an Erkenntnistheorie, ihre mancherlei Inkonsequenzen, zu denen auch die sittlich bedenkliche Unterscheidung zwischen dem bloß Angemessenen (καθῆκον) und dem unbedingt Gebotenen gehört, kurzum ihren methodischen Schwächen steht jedenfalls ein auch philosophisch nicht gering anzuschlagendes Verdienst gegenüber: den Pflichtgedanken zum erstenmal philosophisch mit erhebender Kraft und Strenge gepredigt und den Gedanken in voller Reinheit betont zu haben, daß die vollkommene Pflichterfüllung in der rechten Gesinnung (τὸ κατόρθωμα) besteht.

Kapitel XI.

Die Epikureer.

§ 39. Epikur und seine Schule.

Hauptquellen: Cicero De Natura deorum I und de Finibus I, Laert. Diogenes, Bd. X, Sextus Empirikus, vor allem aber Lukrez.

Literatur: Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften I. Natorp, Forschungen etc., S. 209—255. P. v. Gizycki, Leben und Moralphilosophie des E., Halle 1879 (Dissert.). Kreibig, Epicurus. Wien 1886.

1. *Leben.* Epikur, im Jahre 341 als Sohn eines athenischen Schullehrers anscheinend auf der Insel Samos geboren, genoß eine unregelmäßige Jugendbildung, hörte später zu Athen Philosophen verschiedener Richtung, besonders den Demokriteer Nausiphanes, und bezeichnete sich anfangs auch selbst als Anhänger Demokrits. 306 gründete er in seinem Garten — daher der Name „Gartenphilosophen" (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων) — seine eigene Schule, die er bis zu seinem Tode 270 leitete. Mit den Studien war in dieser Genossenschaft, der auch Frauen angehörten, ein

---

[1]) Die bei einzelnen zu recht bedenklichen Zynismen, namentlich in geschlechtlicher Beziehung, führte (vgl. *Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer,* S. 178).

heiter-geselliger Ton verbunden, entsprechend der liebenswürdigen Persönlichkeit ihres Stifters, dessen moralischen Charakter seine Gegner — und ihm folgend das ganze christliche Mittelalter — mit Unrecht verdächtigt haben.

2. *Schriften.* Epikur schrieb gern, viel und leichtverständlich, nach den Titeln seiner zahlreichen, gegen 300 „Bücher" zählenden Schriften zu schließen über alle philosophischen Gebiete, daneben namentlich über naturwissenschaftliche Themata. Erhalten sind nur: 1. *Drei Lehrbriefe*, einen kurzen Abriß der Physik, Meteorologie und Ethik enthaltend (bei Laert. Diog. X), 2. von seinen 37 Büchern *„über die Natur"*, Buch II und IX zum Teil, auf Papyrusrollen zu Herculanum gefunden (ed. Orelli 1818), 3. die *κύριαι δόξαι*, *„Hauptsätze"* oder Sprüche, zum Auswendiglernen für seine Schule bestimmt, 4. eine größere Anzahl *Fragmente* aus seinen übrigen Schriften. Eine vorzügliche Ausgabe alles Erhaltenen ausgenommen 2., mit ausführlicher Vorrede, besitzen wir seit 1877 in *Usener, Epicurea;* eine populäre Verdeutschung des Wichtigsten, mit etwas zu enthusiastischer Einleitung, von *A. von Gleichen-Rußwurm* (Jena 1909).

3. *Schule.* Von seinen zahlreichen Schülern und Nachfolgern erwähnen wir als die bekanntesten: Metrodor von Lampsakus, der jedoch noch vor seinem Freund und Meister starb, Kolotes, gegen den Plutarch schrieb, den Vielschreiber Apollodor, dessen von Cicero besonders gerühmten Schüler Zeno von Sidon, Phädrus (von Cicero in Rom gehört) und Philodemus (um 50 v. Chr. in Rom), von dessen Schrift *Über Zeichen und Beziehungen* ebenfalls ein Teil auf herkulanischen Papyrusrollen entdeckt worden ist. Der berühmteste und glänzendste Vertreter der Schule wurde der jung gestorbene römische Dichter Lukrez, von dem unten (§ 45) noch besonders zu handeln ist. Die epikureische Schule als solche hat sich zwar nicht als langdauernd erwiesen, sondern endet mit dem letztgenannten im ersten vorchristlichen Jahrhundert, aber sie gewann einen starken praktischen Einfluß (vgl. unten S. 172f.). Ihr Lehrinhalt blieb fast unverändert. Im ganzen Mittelalter, ja bis in die neue Zeit hinein verketzert und kaum gekannt, erlebte Epikurs Philosophie eine Wiedererstehung in Gassendi.

Auch sie gliedert sich in Logik, Physik und (als wichtigsten Teil) Ethik.

§ 40. Die sensualistische Erkenntnislehre (Kanonik) und atomistische Naturlehre Epikurs.

1. *Kanonik.* Die epikureische Erkenntnislehre ist der stoischen verwandt. Ähnlich wie dort, wird sie nicht sowohl um ihrer selbst willen, sondern vielmehr als Einleitung zur Physik betrieben, sowie diese als Einleitung in die Ethik. Sie soll die Kanones, d. i. Normen der Erkenntnis und Kriterien der Wahrheit lehren. Im Grunde gibt es für die Epikureer nur einen Maßstab der letzteren: die sinnliche Wahrnehmung. Der Augenschein allein führt unmittelbare Evidenz (ἐνάργεια) mit sich. Jedem Begriffe muß unmittelbare Wahrnehmung voraufgehen. Werden die Objekte der Wahrnehmung aufgehoben, so wird alles Denken mit aufgehoben. Die durch Ansammlung von Wahrnehmungen entstandenen Phantasievorstellungen und Begriffe (προλήψεις, nicht zu verwechseln mit den stoischen προλήψεις oder ἔννοιαι), die zu Meinungen (δόξαι) und Annahmen (ὑπολήψεις) führen, sind trüglicher Natur, insbesondere wenn sie sich auf Zukünftiges oder Unsichtbares beziehen, und nur wahr, wenn direkte Wahrnehmungen für sie oder wenigstens nicht gegen sie zeugen. Auch die Vernunft erwächst aus der Wahrnehmung und hängt ganz und gar von ihr ab. Mit den komplizierteren logischen Operationen (Schlüssen usw.), die einer solchen rein empirischen Wahrnehmungslehre schon durch die bloße Annahme einer Gesetzlichkeit in den Veränderungen einen Stoß geben mußte, haben sich, wie es scheint, erst die späteren Epikureer (wie Zeno und Philodemus) beschäftigt. Epikur selbst scheint über die gewöhnlichste Empirie des gesunden Menschenverstandes nicht hinausgelangt zu sein und von Demokrit nur das sensualistische, nicht das rationalistische Element aufgenommen zu haben. Daher wurde auch der Wert der Mathematik, wie überhaupt gelehrter Forschung, von den Epikureern gering geschätzt.

2. *Naturlehre.* Vgl. *F. A. Lange, Geschichte des Materialismus* I, Kap. 4 und die Dr.-Dissertation von *Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841, zum ersten Male gedruckt im 1. Bd. des Literar. Nachlasses ed. F. Mehring, Stuttg. 1902, S. 63—128).

Epikurs Naturansicht ist nicht selbständigem naturwissenschaftlichen Interesse entsprungen, sondern durch seine ethische Tendenz diktiert, alle übernatürlichen Kräfte

aus der Welterklärung auszuscheiden, weil sie dem Menschen seine Gemütsruhe rauben und ihn in beständiger Furcht und törichtem Aberglauben erhalten. (In diesem Sinne formuliert Lukrez sein bekanntes: *Tantum religio potuit suadere malorum*). Eine solche Weltanschauung fand Epikur am folgerichtigsten durchgeführt in dem System, das er vielleicht allein genauer kennen gelernt hat: der Atomenlehre Demokrits.

a) *Atomismus.* Ganz folgerecht kann zwar Epikur seinen Sensualismus doch nicht durchführen. Ein festes, im Wechsel der Dinge Beharrendes muß es geben, weil sonst aus Nichts Etwas würde oder Etwas in Nichts verschwände. „Von Ewigkeit her existieren die Atome und der leere Raum." Die Teilung eines jeden Zusammengesetzten, immer weiter fortgesetzt, führt zuletzt auf nicht mehr weiter teilbare Urkörperchen oder Atome, als die unzerstörbaren und unwandelbaren Elemente der Dinge. Soweit geht Epikur mit Demokrit. Aber, während die Atome diesem nur Voraussetzungen physikalischen Denkens sind, vergröbert Epikur sie sensualistisch. Er hebt ihre „Wirklichkeit" hervor. Sie sind nur zu klein, um von unseren Sinnen wahrgenommen zu werden, „Wahrnehmung an sich" könnte sie erblicken. Den Charakter strenger Naturnotwendigkeit, den Demokrits Lehre trägt, zerstört Epikur dadurch, daß er statt der ursprünglich richtungslosen Bewegung eine durch ihre Schwere bewirkte senkrechte Fallrichtung — eine Art „Landregen" — der Atome annimmt. Dadurch sieht er sich dann zur Annahme einer willkürlichen Abweichung einzelner Atome „um ein Kleinstes" von dieser senkrechten Richtung genötigt, um das erste Zusammenprallen erklären zu können, aus dem alles weitere folgt. Die beständige Rücksichtnahme auf die Sinne führte ihn zu so ungereimten Behauptungen, wie denen, daß der Mond „in Wirklichkeit" ab- und zunehme, und daß die Sonne „in Wirklichkeit" nicht oder doch nicht viel größer sei als die am Himmel sichtbare!

b) *Verhältnis zur Theologie.* Es kommt Epikur in erster Linie eben nur darauf an, alles natürlich zu erklären. Die Details kümmern ihn dabei nicht viel; gewöhnlich stellt er für eine Erscheinung verschiedene Erklärungen auf. Dagegen wird — und darin liegt das Wichtige und Bedeutsame seiner Lehre — jede Zweckbestimmung und göttliche Leitung mit Bestimmtheit abgewiesen, eine Vorsehung oder auch nur ein „Verhängnis" nach Art der Stoiker nicht anerkannt. Gegen die Aus-

übung der Volksreligion hatten die Epikureer nichts einzuwenden. Den Sitz der als idealisierte Menschen geschilderten — sich nährenden und griechisch redenden! — Götter verlegt Epikur in die Intermundien (μετακόσμια), d. i. leere Räume zwischen den zahllosen Welten, wo sie in seliger Ruhe und völliger Selbstgenugsamkeit ihr ungetrübtes Glück genießen, unbekümmert um uns Menschen und ohne in die Naturgesetze einzugreifen. Sie stellen so die Verkörperung von Epikurs eigenem Lebensideal ästhetischen Selbstgenusses dar.

c) *Psychologie.* Die menschliche Seele besteht aus einem feinen, durch das ganze Aggregat (ἄθροισμα) des Leibes zerstreuten luftähnlichen Stoff, dem ein feuerähnliches und ein „unnennbares" Element beigemischt ist. Die von diesem Empfindungsorgane (αἰσθητικόν) ausgehende Wahrnehmung wird durchaus materiell gedacht. Sie entsteht dadurch, daß feinste Teilchen von der Oberfläche der Dinge ausstrahlen und als deren Abbilder (εἴδωλα) in unsere Sinnesorgane eingehen, wie z. B. die Luftströmungen in unsere Ohren. Von den menschlichen Willensakten wollte Epikur die sonst waltende Notwendigkeit ausgeschlossen wissen, doch findet sich von einer tiefer gehenden psychologischen Untersuchung dieser Frage, wie die Stoiker sie unternahmen, keine Spur. Nach dem Tode löst sich die Seele mit dem Körper in ihre Atome auf. Da dann auch keine Empfindung mehr besteht, brauchen wir den Tod nicht zu fürchten. So lange wir sind, ist der Tod noch nicht da, und, wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.

§ 41. Epikurs Ethik des Egoismus.

a) *Grundlage.* Die epikureische Ethik trägt, wenigstens in ihrer überlieferten Gestalt, keinen systematischen Charakter, sondern mehr den lose aneinander gereihter Sätze. Wie die cyrenaische Lehre, die in ihr verfeinerter und gereifter wieder ersteht, ist sie vor allem Individualethik, genauer Ethik des Egoismus. Als Ausgangspunkt wird ausdrücklich die Lust (ἡδονή) des Einzelnen, als Ziel, auf welches das natürliche Streben jedes Wesens gerichtet ist, das glückselige Leben (μακαρίως ζῆν) bezeichnet. Zur völligen Glückseligkeit freilich genügt die bloße Bedürfnisbefriedigung des Augenblicks, die Lust „in der Bewegung" nicht, sondern es muß die bleibende Lust „der Ruhe" erreicht werden, die der Befriedigung

nachfolgt. Die höchste Frucht des sittlichen Lebens ist daher — ein demokritisches Moment! — die Ataraxie (ἀταραξία), d. i. Unerschütterlichkeit, unerschütterliche Ruhe des Gemüts (das *nil admirari* des Horaz). Der Maßstab der Lust ist zwar zunächst das Gefühl (πάθος), aber nicht jede Lust ist zu erstreben, nicht jeder Schmerz zu fliehen, z. B. nicht der, welcher eine höhere Lust im Gefolge hat. Die geistige Lust ist ungleich höher zu schätzen als die des „Fleisches". (Hier zum erstenmal das im Neuen Testament so gebräuchliche σάρξ!) Es gibt natürliche und nicht natürliche Begierden; die ersteren zerfallen wiederum in notwendige und nicht notwendige. Deshalb ist eine Abmessung (συμμέτρησις) der Lüste nach ihrem Wesen und ihren unmittelbaren und mittelbaren Folgen vonnöten, die durch die vernünftige Einsicht (φρόνησις) vollzogen wird. Sind daher Lust und Unlust auch von den körperlichen Zuständen und Trieben abhängig, so vermag doch der Geist sie zu beherrschen bezw. aufzuwiegen; darin denkt der epikureische Weise nicht viel anders als der Zyniker oder Stoiker. Der Körper empfindet bloß die Gegenwart, die Seele vermag auch Vergangenheit und Zukunft und damit alle Freuden, freilich auch alle Leiden, stärker zu empfinden. Ja, im Widerspruch zu dem ursprünglichen Grundprinzip hielten die Epikureer es für besser, mit Vernunft unglücklich als ohne Vernunft glücklich zu sein, und erklärten die Einsicht für das höchste Gut.

b) *Anwendungen.* Wie Epikur persönlich ein durchaus musterhaftes und sittenreines Leben in Mäßigkeit und Genügsamkeit führte, so ist auch sein Ideal des Weisen — denn darauf läuft seine Ethik genau so wie die stoische hinaus — trotz des Mangels einer strengeren wissenschaftlichen Begründung und trotz des eudämonistischen Grundprinzips, ein durchaus edles. Es wird fast mit denselben Zügen wie das der Stoiker geschildert, vielleicht erst von Epikurs Schülern, die sich in der Ausmalung desselben nicht von jenen übertreffen lassen wollten. Der Weise weiß seine Begierden zu beherrschen, ist von allem Äußeren unabhängig, wandelt wie ein Gott unter den Menschen und beneidet selbst bei Wasser und Brot Zeus nicht. Stimmen nun auch diese allgemeinen Züge überein, so steht doch im einzelnen die epikureische Ethik vielfach im Gegensatz zur stoischen. Vor allem fehlt der Pflichtgedanke, die Unterordnung des Individuums unter das Allgemeine. Der Zweck des Staats ist lediglich Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, von dem die große

Masse nur durch Strafen zurückgehalten werden kann. Am besten ist es, sich von den Aufregungen des politischen Lebens überhaupt fernzuhalten. „Lebe im Verborgenen!“ (*λάθε βιώσας!*), lautete einer der epikureischen Wahlsprüche, der also das „Glück im Winkel“ preist. Aus dieser Rücksicht auf möglichste Ruhe und Ungestörtheit leiten sich auch seine Bedenken gegen Eheschließung und Familiengründung her, wenn er sie auch nicht gerade verboten wissen will. Nur die Freundschaft wurde — und auch sie mehr in der Praxis als in der Theorie — von den Epikureern hochgehalten, Milde gegen die Sklaven und Wohlwollen gegen alle Menschen empfohlen. Gegen die Lebens- und Genußfreudigkeit eines Aristipp nimmt sich allerdings der Egoismus Epikurs recht resigniert aus. Sein Ideal ist ein heiter ruhiges, friedlich stilles Leben, das nicht nach hohem Ruhm und Ehren trachtet, das die sinnlichen Triebe nicht unterdrückt, aber auch nicht die Herrschaft über sich gewinnen läßt, das sich nicht gegen den Verkehr mit anderen verschließt, und das schließlich gestattet, unerträglichen Leiden durch freiwilligen Tod sich zu entziehen.

Von einer wirklich erkenntniskritischen Begründung der Ethik, wie sie Plato angebahnt hatte, ist bei diesen hellenistischen Philosophen keine Rede mehr. Das ethische Philosophieren ist fortan nur auf die Erlangung des „höchsten Guts“ gerichtet. Epikurs Ethik speziell enthält, wie wichtig auch ihr Einfluß auf Kultur- und Sittengeschichte gewesen ist, philosophisch wenig Originales. Wer aufgemerkt hat, wird auch in der Ethik Epikurs neben cyrenaischen Elementen dieselbe Verwässerung Demokrits erblicken, die dazu beigetragen hat, den echten Demokrit bis in die neueste Zeit im Dunkel zu lassen und zu verkennen.

Kapitel XII.

Die Skeptiker.

Vgl. die betreffenden Abschnitte der schon mehrfach zitierten Werke von Hirzel (Bd. III) und Natorp; ferner R. Richter, Der Skeptizismus, Bd. I, 1904.

§ 42. Einleitendes. Die ältere Skepsis (Pyrrho. Timon).

Von den vier großen Schulen, deren Entwicklung wir bisher verfolgten: Platonikern (Akademikern), Aristo-

telikern (Peripatetikern), Stoikern und Epikureern, behauptete eine jede gleichmäßig im Besitze der Wahrheit zu sein. Demgegenüber mußte naturgemäß, und noch vermehrt durch die Zerrüttung des politischen und sittlichen Lebens, der schon in der Sophistik so stark aufgetretene Zweifel an aller bisherigen Wahrheit, die Skepsis, aufs neue sich regen. Kann man auch der Natur der Sache nach von einer skeptischen „Schule" im eigentlichen Sinne nicht reden, so wurde doch schon vor Ende des 4. Jahrhunderts eine strengere Systematisierung der skeptischen Gedanken versucht; und dieser Versuch hatte Nachfolger. Wir unterscheiden folgende Richtungen: 1. die ältere Skepsis (Pyrrho, Timon), 2. die Skeptiker der mittleren und neueren Akademie, 3. die jüngere Skepsis (Änesidem u. a.), die jedoch bereits in den nächsten Zeitraum fällt (§ 45).

Von Persönlichkeit und Lehre der ältesten Skeptiker ist uns wenig Sicheres überliefert. Pyrrho aus Elis machte, zusammen mit seinem Lehrer, dem Demokriteer Anaxarch, den Zug Alexanders nach Asien mit und lebte später, berühmt wegen seiner „göttlichen Seelenruhe", in seiner Vaterstadt, wo er um 275 in hohem Alter starb; wie es heißt, ohne Schriften zu hinterlassen. Ob er mit der Sophistenschule seiner Heimat (§ 18) zusammenhängt, ist ungewiß; sicherer erscheint der Einfluß Demokrits. Man kannte im späteren Altertum seine Lehre nur aus den Schriften seines Schülers Timon aus Phlius (325 bis 235), der, vielfach umhergetrieben, zuletzt in Athen lebte. Literarischen Ruf erwarb sich Timon besonders als Sillograph, d. h. Verfasser von Spottgedichten, die sich gegen die dogmatischen Philosophen richteten und neben Pyrrho nur Xenophanes, Protagoras und Demokrit mit Anerkennung behandelten; einige Bruchstücke daraus sind erhalten. Daß er indessen auch ernstere Prosaschriften geschrieben hat, beweisen erhaltene Titel, z. B. περὶ αἰσθήσεως *(cf. Wachsmuth, De Timone Phliasio. Leipzig, 2. Aufl. 1885).*

Auch für die Skeptiker ist das höchste Ziel ein ethisches: die Erlangung der unerschütterlichen Seelenruhe (Ataraxie), in deren weiteren Bezeichnungen sie an Demokrit erinnern. Sie wird erreicht durch den Zweifel; denn durch das Ansichhalten des Urteils befreit sich der Geist von verwirrenden und beunruhigenden Irrtümern. Dreierlei muß man sich nach Timon zu diesem Zwecke klar machen: 1. Wie sind die Dinge beschaffen? 2. Wie

haben wir uns zu ihnen zu verhalten? 3. Welchen Gewinn ziehen wir aus diesem Verhalten? — Auf die erste Frage antwortet er: Die Beschaffenheit der Dinge an sich ist uns völlig unbekannt. Die Wahrnehmung bezieht sich nur auf ihre Erscheinung, und alle unsere Meinungen und Begriffe beruhen auf Satzung oder Gewöhnung. Jeder Behauptung läßt sich eine gleich kräftige Gegenbehauptung entgegenstellen. — Die Antwort auf die zweite Frage lautet daher: Wir dürfen nie etwas mit Sicherheit behaupten wollen, nie sagen: Es ist so, sondern höchstens: Es scheint mir so, müssen also mit unserem Urteil an uns halten. Wegen dieser als Zentralbegriff ihres Systems (wenn man von einem solchen sprechen darf) auftretenden Lehre von dem Ansichhalten oder dem Zurückhalten des Urteils (ἐποχή) wurden die Skeptiker auch „Ephektiker" genannt. Schwerlich war jedoch damit ein Verzicht auf alle Wissenschaft ausgesprochen; die Skeptiker werden im Gegenteil von Sextus Empirikus „viel erfahrener" als die anderen genannt, und Pyrrho selbst von einem Gegner (Galen) als ein Mann bezeichnet, der, ohne viele Worte zu machen, durch die Tat zeigte, daß er ein ernstlicher Wahrheitssucher war, wie dies für seine Anhänger auch durch die Benennung ζητητικοί d. i. „Sucher" angedeutet wird. — Den ethischen Gewinn endlich, den ein solches theoretisches Verhalten mit sich bringt, haben wir bereits oben in der ἀταραξία kennen gelernt. Sie folgt der ἐποχή wie ihr Schatten.

Eine zweite skeptische Schule entstand erst gegen zwei Jahrhunderte später (s. u.). Dagegen fand die Skepsis in etwas veränderter, zum Teil gemilderter Form dadurch weite Verbreitung, daß sie über ein Jahrhundert lang in einer der vier großen Schulen, nämlich der akademischen, zur Herrschaft gelangte.

§ 43. Die Skepsis der mittleren und die neuere Akademie.

1. Dem Krates (§ 26) folgte als Leiter der Akademie Arcesilaus aus Äolien (315—241), der zusammen mit dem ein Jahrhundert später lebenden Karneades von Cyrene (213—129) der Hauptvertreter der in der sogen. „mittleren" Akademie herrschenden Skepsis ist. Da auch diese Männer nichts Schriftliches hinterließen, sind wir über sie nur unvollkommen und erst durch dritte Hand, besonders durch Ciceros philosophische Schriften, unter-

richtet. Nach Cicero wäre Arcesilaus in seiner Zweifelsucht so weit gegangen, daß er sogar seinen eigenen Satz, daß wir nichts wissen können, anzweifeln zu müssen glaubte. Nach Sextus Empirikus dagegen soll er damit nur seine Schüler haben auf die Probe stellen wollen, um die Begabteren dann weiter, zum Platonismus, zu führen, so daß er von seinen stoischen Gegnern als „vorne Plato, hinten Pyrrho" verspottet wurde. Er bestritt vor allem die „festhaltende Vorstellung" der Stoiker. Für die Norm des praktischen Verhaltens erklärte er die Wahrscheinlichkeit (das *εὔλογον*).

Die skeptische Richtung des Arcesilaus wurde von den ihm folgenden Akademikern fortgesetzt, am erfolgreichsten durch den auch als Redner sehr berühmten Karneades, der 155 v. Chr. als athenischer Gesandter (vgl. § 36) nach Rom kam. Er bekämpfte ebenfalls besonders die Stoiker, speziell Chrysipp, als die zu seiner Zeit angesehensten dogmatischen Gegner. Ihrem Beweis für das Dasein Gottes aus der zweckmäßigen Einrichtung des Alls hielt er die Übel in der Welt und andere Widersprüche entgegen. Ja, er leugnete die Möglichkeit einer strengen Beweisführung überhaupt, da die Voraussetzung selbst doch wieder durch einen „Beweis" dargetan werden müßte. Vielleicht nur zur praktischen Illustration dieser Sätze, soll er (nach dem Kirchenvater Laktantius) zu Rom an dem einen Tage eine Rede für, am folgenden eine gegen die Gerechtigkeit gehalten haben. Dennoch beschränkte er sich nicht auf bloße Verneinung, sondern stellte — soviel wir wissen, zuerst — eine Theorie der Wahrscheinlichkeit auf. Er unterschied drei Grade derselben: 1. Vorstellungen, die nur für sich allein betrachtet wahrscheinlich sind, 2. solche, die wahrscheinlich sind und zugleich bestimmten anderen nicht widerstreiten, 3. allseitig bestätigte.

2. Nach Karneades wandte sich die platonische Schule als „neuere" Akademie wieder mehr der dogmatischen Richtung, namentlich der Stoa, zu. So behauptete z. B. Philo von Larisa († 80 v. Chr. zu Athen), den Cicero 87 in Rom hörte, zwischen Karneades und den Stoikern vermittelnd, ein „augenscheinliches" Wissen (*ἐνάργεια*). Antiochus von Askalon endlich († 68, Ciceros Lehrer zu Athen 79/78) gab die Skepsis als sich selbst widersprechend ganz auf und führte statt dessen einen flachen Eklektizismus ein. Die Wahrheit liege in dem, worin alle wahren Philosophen übereinstimmten. Dies aber sei bezüglich

aller Hauptpunkte bei Platonikern, Peripatetikern und Stoikern der Fall. In der Ethik stellte er, ebenso schwächlich vermittelnd und philisterhaft, den Satz auf: die Tugend allein reiche zwar nicht zum „glücklichsten", wohl aber zu einem „glücklichen" Leben hin.

Mit diesem theoretischen und praktischen Eklektizismus sind wir, der Zeit wie der Sache und zum Teil auch schon dem Schauplatz nach, in eine neue Periode des antiken Philosophierens eingetreten, die wir, entsprechend den unterdessen veränderten politischen Verhältnissen, als die römische bezeichnen können.

B. Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs.

Kapitel XIII.

Die Philosophie bei den Römern.

§ 44. Einleitendes. Verpflanzung der griechischen Philosophie nach Rom. Die mittlere Stoa.

Über diese verhältnismäßig noch am wenigsten durchforschte Periode der antiken Philosophie vergleiche, außer den allgemeinen Darstellungen: E. Zeller, Religion und Philosophie bei den Römern (Vortr. u. Abh. II, 93—135). Mommsen, Röm. Gesch. II, 421 ff. Teuffel, Gesch. d. röm. Liter., § 48; besonders aber: Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Berlin 1892.

Der römische Volkscharakter war wohl zur Reflexion, nicht aber zur theoretischen Spekulation angelegt, vielmehr ganz dem Praktisch-Nützlichen zugewandt. Selbst die religiösen Anschauungen erscheinen von diesem Nützlichkeitsgeiste durchtränkt. So haben sich denn, während römisches Recht, römische Verwaltung, römisches Heerwesen ein Vorbild für Jahrtausende geworden sind, die eigentlich idealen Geistesmächte: Poesie, bildende Kunst und Philosophie, bei den Römern nie zu der Blüte zu entfalten vermocht, die sie in Hellas erreichten. Philosophie insbesondere galt dem Römer von altem Schrot und Korn — Prototyp der alte Cato — als unnützer Wortkram, wenn nicht gar als sitten- und religionsgefährlich.

Zu letzterer Ansicht hatte wohl der Umstand nicht wenig beigetragen, daß der erste Vermittler griechischer Philosophenweisheit, der Dichter Ennius (239—169), der auch ein naturphilosophisches Lehrgedicht *Epicharm* schrieb, gerade den rationalistischen Aufklärer Euemerus (§ 16) ins Lateinische übertrug und zwar nicht die Götter, aber eine göttliche Vorsehung leugnete. Den Sokrates erklärte Cato für einen mit Recht hingerichteten Schwätzer, und noch in den Jahren 173, 161 und 155 wurden auf sein Betreiben Senatsbeschlüsse gefaßt, durch welche die griechischen Rhetoren und Philosophen — im letzten Falle die mehrerwähnten drei athenischen Gesandten — aus Rom ausgewiesen wurden. Allein mit dem zunehmenden Verfall des Glaubens und der Sitte der Väter und mit der Entwicklung des Reiches zum Weltreich konnte man dem Eindringen griechischer Philosophie nicht mehr durch Gewaltmaßregeln wehren, zumal da dem, was der gebildete Römer in erster Linie von der Philosophie zu erlangen wünschte: Belehrung über die sittliche Aufgabe des Menschen und den besten Weg zur Glückseligkeit, daneben theoretische Vorbildung zur öffentlichen Laufbahn, gerade die Philosophie der hellenistischen Schulen entgegenkam. Griechische Philosophen, wie Panätius, kamen nun nach Rom, und noch häufiger begab sich die vornehme Jugend auf kürzere oder längere Zeit nach den Hauptstätten griechischer Weisheit: Athen, Rhodus und Alexandrien, um die Vorträge berühmter Rhetoren und Philosophen zu hören. Es wurde das bald ebenso als ein Erfordernis höherer Bildung betrachtet, wie heutzutage etwa der Besuch der Universität. Dennoch hat die Philosophie in Rom nie recht heimisch zu werden vermocht. Die Mehrzahl der Philosophen, die wir zu erwähnen haben werden, sind nicht römischer Abstammung, und, die es waren, haben auf diesem Felde nichts Neues, Eigenartiges geleistet, geschweige denn einen wissenschaftlichen Fortschritt gezeitigt, sondern in der Regel nur eine Wiederholung oder Umschreibung des von den Griechen bereits Geleisteten geliefert.

Alle griechischen Philosophenschulen haben allmählich Eingang bei den Römern gefunden. Zunächst und am meisten diejenige, die der Mannhaftigkeit *(virtus)* und dem Staatssinn, zugleich aber auch dem Tugendstolz des Römers und seiner Neigung zur moralischen Kasuistik bezw. juristischen Haarspalterei am weitesten entgegenkam und der römischen Volks- und Staatsreligion sich

am besten anzupassen wußte: die sogenannte mittlere Stoa. Sind ihre wichtigsten Vertreter auch noch Griechen von Geburt, so wirken sie doch bereits nicht bloß im römischen Reich, sondern hauptsächlich auch auf Römer. So lebte

Panätius von Rhodus (um 180—110) bereits mit dem Geschichtsschreiber Polybius zusammen längere Zeit in Rom und gewann dort den jüngeren Scipio (Ämilianus) und Lälius nebst ihrem ganzen Kreis für die Philosophie. Wie fast alle späteren Stoiker, faßte er die Philosophie rein von der praktischen Seite; auf die theoretischen Schulsätze legte er keinen besonderen Wert mehr. Neben den Häuptern seiner eigenen Schule hält er auch die klassischen Philosophen Demokrit, Plato und Aristoteles hoch und führt sie häufig in seinen Schriften an. Durch Milderung stoischer Härten, z. B. Anerkennung der äußeren Güter als zur Glückseligkeit mitwirkend, sowie durch gewandte und geschmackvolle Darstellung wußte er der von ihm vertretenen Richtung viele Freunde zu erwerben. Folgenreich ward insbesondere die Verbindung der naturrechtlichen Theorie der Stoa mit der positiven Rechtswissenschaft der Römer. Zur stoischen Lehre bekannten sich so bedeutende Gelehrte und Staatsmänner des scipionischen Kreises wie Stilo und Q. Scävola, die „Begründer der wissenschaftlichen Philologie und wissenschaftlichen Jurisprudenz“ *(Mommsen).* Aus der Verschmelzung von stoischer Philosophie und römischer Religion entstand eine Art philosophischer Staatsreligion der Gebildeten. Höchstwahrscheinlich von Panätius hatte derselbe Scävola, der zugleich auch Pontifex Maximus war, seine Lehre von der dreifachen Theologie: der Dichter, Philosophen und Staatsmänner, entlehnt. Die mythologische Darstellung der ersteren sei unwahr und unwürdig, die vernunftgemäße der Philosophen zwar wahr, aber für die Masse unbrauchbar, die dritte, die den herkömmlichen Kultus aufrecht hält, unentbehrlich. Von den Schriften des Panätius ist nichts auf uns gekommen, doch können wir auf ihren Inhalt schließen aus Ciceros drei Büchern *De officiis,* denen Panätius' Schrift *Über das Geziemende* (περὶ τοῦ καθήκοντος) zugrunde lag.

In noch stärkerem Maße als sein Lehrer Panätius verschmolz Posidonius aus Syrien (um 130—50), der glänzende und viel (u. a. auch von Cicero und Pompejus) besuchte Vorträge zu Rhodus hielt, platonische, aristotelische und andere frühere Lehren mit der stoischen.

Neben der Vernunft nahm er auch Gemüt und Begierde als besondere Seelenvermögen an, aus denen er die Affekte herleitete. Im ganzen erscheint er dogmatischer als sein Vorgänger. Er galt als der Gelehrteste und Wissenschaftlichste unter den Stoikern. Seine Forschungen und Schriften erstreckten sich auf so ziemlich alle positiven Wissenschaften seiner Zeit: Mathematik, Astronomie, Physik, Geographie, Geschichte und Grammatik, so daß er von Th. Gomperz als der einzige griechische Universalgelehrte nach Aristoteles bezeichnet wird.

Von den durch den Stoizismus beeinflußten Römern der nächsten und folgenden Generation nennen wir noch: den jüngeren Cato (von Utika), der die stoischen Grundsätze durch seine Lebensführung und durch seinen Tod (46) bewährte, sowie den bekannten Geographen Strabo (58 v. Chr. bis 22. nach Chr.).

§ 45. Andere Richtungen des ersten Jahrhunderts vor Chr.: Lukrez. Der Eklektizismus (Cicero, Varro, die Sextier). Die jüngere Skepsis und ihre Ausläufer.

1. Lukrez und der Epikureismus.

Martha, Le poème de L. 4. Aufl. Paris 1885; vgl. auch die fesselnde Schilderung in F. A. Langes Gesch. d. Materialismus, Kap. 5. Die besten Ausgaben die kritische von Lachmann (2 Bde., Berlin 1850, 4. Aufl. 1871) und die mit reicher Sacherklärung versehene von Munro (3 Bde., 4. Aufl. Cambridge 1896). Deutsche Übersetzungen von Binder, Seydel und anderen (darunter Goethes Freund Knebel).

Eine von den wenigen feurigen Naturen unter den Römern, die sich einem bestimmten System mit ganzer Seele hingaben und dasselbe von Grund aus zu erfassen strebten, war der jung verstorbene römische Ritter T. Lucretius Carus (97—55 v. Chr.), dessen in sechs Büchern verfaßtes hexametrisches Lehrgedicht *De rerum natura* zu dem Besten gehört, was die Römer in Dichtung und Philosophie geschaffen haben. Den an sich trockenen Stoff weiß der Dichter durch seine hinreißende Begeisterung und lebendige Schilderungen aus dem Natur- und Menschenleben in altertümlich-kraftvoller Sprache zu beleben. Im Widerspruch mit der sonstigen heiteren Weise der Epikureer, geht ein Zug schwermütigen Ernstes durch das Ganze, von dem wir im folgenden eine kurze Inhaltsübersicht geben.

B. I: Die Religion ist eine Quelle von Aberglauben und Täuschung; nichts entsteht aus nichts, und nichts geht wirklich unter; die Atome oder Anfänge der Dinge (primordia, principia rerum) bewegen sich durch den leeren Raum des unendlichen Weltalls; die zweckmäßige Einrichtung der Welt ist nur ein Spezialfall unter vielen denkbaren Fällen. — B. II behandelt die Bewegung und Beschaffenheit der Atome im Sinne Epikurs; aus einer Verbindung bestimmter Atome entsteht Empfindung; es gibt eine unendliche Zahl von Welten von ungeheurer Dauer und Größe, die doch wieder vergehen, wie denn auch unsere Erde bereits altert. — B. III bekämpft den Unsterblichkeitsglauben und die daraus entspringende Todesfurcht; die Seele wird identifiziert mit der Wärme und dem Lebenshauch, der mit dem Tode aus unserem Körper entweicht. — In B. IV werden die menschlichen Empfindungen, besonders die Geschlechtsliebe, streng materialistisch erklärt. — B. V gibt eine Entstehungsgeschichte der Welt und eine Entwicklungsgeschichte der lebenden Wesen, insbesondere der Menschen, vom Urzustande an in Sprache, Kunst, Staat und Religion: eine Geschichtsphilosophie höchst interessanter Art. Die Frömmigkeit besteht nicht in gottesdienstlichen Zeremonien, sondern darin, daß man „alles mit beruhigtem Geiste zu betrachten vermag“ (pacata posse omnia mente tueri). — B. VI endlich beschäftigt sich mit außerordentlichen Naturerscheinungen (Magnetismus, Gewitter, Vulkanausbrüchen, Überschwemmungen) und den Krankheiten der Menschen. Das Werk schließt mit einer erschütternden Schilderung der Pest, während es mit einer Anrufung der lebenspendenden Göttin (Venus) begonnen hatte.

Von seinen Zeitgenossen anscheinend wenig beachtet, hat Lukrez dagegen auf den literarischen Kreis, der sich um den Kaiser Augustus und seinen Freund Mäcenas sammelte, entschiedenen Einfluß geübt. Ein solcher läßt sich namentlich bei Horaz, besonders in seinen Satiren, nachweisen, der sich bekanntlich (*Epist.* I, 4, 6) als ein „Schweinchen von der Herde Epikurs“ bezeichnete, in späteren Jahren jedoch stoischen Anschauungen näher trat (Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae), übrigens „auf keines Meisters Worte schwören“ wollte. Auch Vergil hatte einen Epikureer zum Lehrer, und sogar Ovid zeigt sich mit Lukrez vertraut. Selbstverständlich sind diese Dichter nicht als Philosophen anzusehen. Von

anderen bekannten Männern werden auch Ciceros Freund Attikus und Cassius, der Mörder Cäsars, als Epikureer bezeichnet.

2. Eklektiker.

Auch die peripatetische Schule fand vereinzelte Anhänger, wie M. Piso und den bekannten Triumvirn Crassus. Aber nach Lage der Dinge fand am meisten Verbreitung diejenige Richtung, die sich das ihr Zusagende aus den verschiedenen Systemen heraussuchte: die eklektische. Hatte sich schon in den griechischen Philosophenschulen selbst allmählich eine starke Neigung zur Verschmelzung, Vermittlung und Vermischung geltend gemacht (vgl. § 43 und § 44), so geschah dies in noch stärkerem Maße durch die Römer, denen die Philosophie ja fast durchweg nicht Selbstzweck, sondern nur Zeichen allgemeiner Bildung und allenfalls Mittel ethischer Orientierung war. Der Typus dieser Eklektiker ist

a) Cicero. Der früheren Überschätzung Ciceros traten Mommsen und Drumann in ihren Geschichtswerken im allgemeinen vielleicht zu schroff entgegen, so daß die in neuerer Zeit dagegen eingetretene Reaktion (vgl. *Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte,* Leipzig, 2. Aufl. 1908) eine gewisse Berechtigung hat. In bezug auf die philosophischen Leistungen dagegen hat Mommsens scharfes Urteil unseren Beifall. Von der zahlreichen Literatur erwähnen wir nur das Hauptwerk: *R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* 3 Bde., Berlin 1877—83.

M. Tullius Cicero (106—43) hatte als junger Studiosus zu Athen und Rhodus, wesentlich zum Zwecke seiner rednerischen Ausbildung, die Epikureer Phädrus und Zeno, die Stoiker Diodotus und Posidonius, die Akademiker Philo und Antiochus gehört, kehrte aber erst in den letzten drei Jahren seines Lebens, durch den Umschwung der politischen Verhältnisse zu unfreiwilliger Muße verurteilt, zu den philosophischen Studien seiner Jugend zurück. In diesem kurzen Zeitraum schrieb er eine Menge von philosophischen Büchern zusammen: ein erkenntnistheoretisches (die *Academica*), alle übrigen ethische *(De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De officiis* und einige kleinere, wie *Laelius* und *Cato maior)* oder theologische *(De natura deorum, De divinatione, De fato).* Eine Aufforderung zum philosophischen Studium enthält der früh geschriebene *Hortensius;* die rein rhetorischen und politischen Schriften

übergehen wir. Über die Art und Weise dieses Teiles seiner Schriftstellerei gibt eine sehr offenherzige Äußerung an Attikus (*Epist. ad Att.* XII, 52) genügenden Aufschluß: „Es sind Abschriften, die mit ziemlich geringer Mühe zustande kommen; ich tue nur die Worte hinzu, die ich im Überfluß besitze.“ In der Tat hat denn auch der Philologenfleiß des 19. Jahrhunderts zu fast allen diesen Schriften die griechischen Vorbilder aufgedeckt (siehe die Hauptergebnisse bei *Ueberweg* I, § 66). Cicero kommt in der Tat nur das Verdienst zu, wenn man es als ein solches betrachten will, seine Landsleute (und indirekt auch uns) mit den Epigonen der griechischen Philosophie in geschmackvoller, aber auch recht oberflächlicher, häufig irreführender Darstellung zuerst bekannt gemacht zu haben. Plato und Aristoteles kennt er nur höchst ungenügend, schwierige Probleme läßt er am liebsten beiseite, scharfe präzise Begriffsbestimmungen sind ihm zuwider. In der Erkenntnistheorie schließt er sich der seiner Denkart gemäßen Wahrscheinlichkeitslehre der mittleren und neueren Akademie als der „bescheidensten, folgerichtigsten und elegantesten Art zu philosophieren“ an. Für die Physik interessiert er sich nur, insoweit sie mit dem Gottesglauben in Beziehung steht. Auf seinem Lieblingsfelde, der populären Ethik, begnügt er sich jedoch nicht mit der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre, sondern neigt mehr den Stoikern zu, auf deren „angeborene Begriffe“ und den „consensus gentium“ als Beweismittel sich stützend. Doch schwankt er auch hier vielfach zu den gleichfalls benutzten Akademikern und Peripatetikern hinüber; nur die Epikureer werden verworfen. Das wichtigste ethische Problem ist ihm, wie der ganzen nachklassischen Philosophie, das Verhältnis der Tugend und des Sittlich-Guten (lateinisch ***honestum:*** des Ehrenhaften) zur Glückseligkeit, nächstdem das der Willensfreiheit, während er auf religiösem Gebiete die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele mit warmen Worten verteidigt. Von ernster Methode kann bei Ciceros philosophischem Dilettantismus keine Rede sein. Ein formales Verdienst aber ist ihm, außer der leicht faßlichen Behandlung, jedenfalls zuzuerkennen: daß er der Schöpfer der philosophischen Terminologie für die Römer gewesen ist. Dadurch ist er dann mittelbar der nächst Aristoteles wichtigste philosophische Lehrer des Mittelalters geworden.

b) Varro. Ciceros Freund, der gelehrte Polyhistor und Vielschreiber M. Terentius Varro (116—27 v. Chr),

war ein literarisches Original, aber philosophisch herzlich unbedeutend. Die Beschäftigung mit theoretischen Philosophemen als völlig eitel verspottend, sah er die Beglückung des Menschen als den einzigen Zweck des Philosophierens an. Von ganz äußerlichen Gesichtspunkten aus unterschied er nicht weniger als 288 philosophische Richtungen! In der Ethik schloß er sich im ganzen seinem Lehrer Antiochus (§ 43) an, neben den akademischen auch stoische und einzelne pythagoreische Lehren heranziehend. Gleich Cicero huldigte er der Lehre von der dreifachen Religion (s. Panätius). Seine „menippischen Satiren", so genannt nach dem im 3. Jahrhundert lebenden Zyniker Menippus, verspotteten mit zynischer Derbheit die moderne Überkultur. — M. Brutus (der Verschworene) wird als Stoiker in der Ethik, sonst Akademiker bezeichnet.

c) Kurze Zeit blühte um den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu Rom die Schule der Sextier, deren bedeutendste Glieder Q. Sextius Vater und Sohn und der griechisch schreibende Alexandriner Sotion, Senekas Lehrer, waren. Das Ansehen der Sextier beruhte wohl mehr auf ihrem würdevollen, von sittlichem Ernste erfüllten Auftreten als auf der Eigenart ihrer Lehre, die der stoischen nahe stand, in Sotion auch altpythagoreische Elemente (tägliche Selbstprüfung, Seelenwanderung, Enthaltung von Tiernahrung) in sich aufnahm. Auch das Urchristentum knüpfte an sie an. Mehrere, aus der Zeit vor 200 n. Chr. stammende, christliche Überarbeitungen von „Sinnsprüchen des Sextus" in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache sind vorhanden.

8. Die jüngere Skepsis.

a) Änesidem. b) Sextus Empirikus.

Vgl. die betr. Abschnitte von P. Natorp, Forschungen usw. Über die äußere Entwicklung vgl. Haas, De philosophorum scepticorum successionibus, Würzburg 1875 (von dems. auch andere Schriften).

a) Wie wir sahen, war um die Zeit, an der wir jetzt stehen, eine fast allgemeine philosophische Erschlaffung eingetreten; der Eklektizismus war nicht viel mehr als ein verwässerter Skeptizismus. So ist es denn nur begreiflich, daß auch die alte, kräftigere pyrrhonische Skepsis noch einmal eine Erneuerung fand. Die Lebenszeit ihres Hauptvertreters Änesidem von Knossos (auf Kreta), der in Alexandria lehrte, ist allerdings ziemlich zweifelhaft.

Wenn mit dem L. Tubero, dem er nach dem Byzantiner Photius seine von letzterem exzerpierte Hauptschrift, die 8 Bücher *Pyrrhonischer Reden* widmete, der gleichnamige Freund Ciceros gemeint ist, so würde er in dessen Zeit, also in die erste Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. fallen (so *Diels, Natorp, Haas*); ist dagegen das Verzeichnis der skeptischen „Diadochen" (Schulhäupter) bei *Laert. Diog.* IX, 116 richtig (wozu *Zeller* neigt), eher um die Zeit Christi.

Gegenüber dem überhandnehmenden Dogmatismus der Stoiker und Epikureer, vor dem auch die neuere Akademie schließlich den Rückzug angetreten hatte, knüpfte Änesidem wieder an die Tradition des alten, pyrrhonischen Skeptizismus an. Er zuerst scheint die 10 τρόποι d. i. Arten, den Zweifel zu begründen, aufgestellt zu haben. Sie zeigen die Relativität aller unserer Erkenntnis an den Verschiedenheiten und der Auffassung der beseelten Wesen überhaupt, sodann der Menschen insbesondere, die ihrerseits wieder von der Verschiedenheit der Sinneswerkzeuge, Zustände, Gegenden, Bildung, Sitten usw. herrühren. Diese zehn Tropen wurden später auf fünf, noch später auf zwei reduziert: es sei weder unmittelbare noch mittelbare Gewißheit möglich. Von sonstigen Philosophen stand Änesidem dem Heraklit am nächsten; er bezeichnete die skeptische Methode als den Schlüssel zum Verständnis von dessen Lehre vom Flusse aller Dinge. Wenn übrigens die Skeptiker die Erscheinungen (φαινόμενα) zum Kriterium machten, so wollten sie damit nicht etwa alle Wahrheit in Schein verwandeln. Sie leugneten die Möglichkeit empirischer Forschung und relativer Erfahrungswahrheit nicht. Auch sie gestanden zu, daß sich vom Rauch auf die Flamme, von der Narbe auf die Wunde schließen lasse; Änesidem speziell nahm ein „allgemein so Erscheinendes" (κοινῶς φαινόμενον) an. Aber sie eiferten gegen jedes Dogma. „Wer alles dahingestellt sein läßt, wahrt die Konsequenz und kommt mit sich selbst nicht in Streit; die anderen widersprechen sich, ohne es selbst zu wissen." Ihre „Zetetik" (vgl. § 42) hat vielmehr, wie bei Pyrrho, einen sehr positiven Beigeschmack. Sie will die Untersuchung der Wahrheit nicht aufheben, vielmehr erst recht begründen durch ihre zweifelnde Prüfung, wie durch ihr Vorgehen gegen Voreiligkeit und Selbstzufriedenheit. Daher nannten diese jüngeren Skeptiker ihre Lehre bescheiden nur eine „Anleitung" (ἀγωγή).

b) So war denn dieser Skeptizismus keine leere Sophistik, sondern eher dem modernen Positivismus zu ver-

gleichen, ein heilsamer „Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers“ (*Kants Kr. d. r. V. ed. Vorländer* S. 633). Es huldigten ihm daher besonders die Männer der Naturwissenschaft; die meisten Skeptiker sind Ärzte. Gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts existiert in Alexandria eine förmliche Schule der „empirischen Ärzte“, welche die Erörterungen ihrer „dogmatischen“ Fachgenossen über die Krankheitsursachen als aussichtslos aufgaben und sich an die Erfahrung, d. h. genaue und häufige Beobachtung hielten. Von fachmännischen neueren Historikern der Medizin (*Sprengel, Häser*) sind ihre Grundsätze als scharfsinnig, gründlich und nutzbringend für die Feststellung des Tatsachenmaterials anerkannt worden. Der philosophische Wortführer dieses skeptischen Empirismus oder empirischen Skeptizismus, den wir des sachlichen Zusammenhangs halber hier gleich anschließen, war der Arzt Sextus mit dem Beinamen Empirikus zu Alexandrien, dessen Wirksamkeit um 200 n. Chr. fällt. Von ihm sind drei, namentlich als historische Quellen wichtige, Schriften erhalten: 1. Drei Bücher *Pyrrhonische Skizzen* (*Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις*), übersetzt und erläutert von *Pappenheim*, 1877—81 (*Philosophische Bibliothek*). 2. Sechs Bücher *gegen die „Mathematiker“*, d. h. die Vertreter positiver Wissenschaften (Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik). 3. Fünf Bücher *gegen die „Dogmatiker“*, d. i. die philosophischen Logiker, Physiker, Ethiker. 2. und 3. werden gewöhnlich (unrichtig) unter dem Titel: *Adversus Math. l. XI* zusammengefaßt (ed. *J. Becker* 1842). In den scharfsinnigen, aber trockenen und zum Teil recht weitschweifigen Erörterungen werden sämtliche skeptischen Argumente gegen die Möglichkeit einer unbedingt sicheren Beweisführung vorgebracht, insbesondere der Begriff der Kausalität als nur relativ gültig nachzuweisen gesucht, auch die dogmatischen Beweise für das Dasein Gottes (nicht der Götterglaube des Volkes) bestritten. In der Ethik galt auch der jüngeren Skepsis als Ziel und höchstes Gut die Ataraxie oder unerschütterliche Ruhe des Gemüts.

§ 46. Die Stoa der Kaiserzeit. Religiöse Färbung der Ethik.

Über die allgemeinen Zustände vgl. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms, Bd. III, bes. S. 659—734 (Die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit).

In den beiden ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit gehörte es fast zum guten Ton unter den gebildeten Römern, etwas Philosophie zu treiben. Kaiser Augustus, der selbst „Ermahnungen zur Philosophie" verfaßte, begünstigte dies Streben, und die Männer des ihn umgebenden literarischen Kreises (Horaz, Vergil, Livius) waren mehr oder weniger philosophisch gebildet (vgl. § 45, 1). Ebenso die Reformkaiser des 2. Jahrhunderts: Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel. Die Mehrzahl der vornehmen Römer, meint freilich Tacitus, trieben die Philosophie nur, „um durch einen schön klingenden Namen die Trägheit ihres Müßiggangs zu verhüllen", wie denn selbst Frauen damit kokettierten. Vielfach war es geradezu Sitte geworden, sich einen Philosophen zu halten oder solche wenigstens zu großen Gesellschaften einzuladen, um mit ihnen zu disputieren oder auch sich an ihrem Wortstreit zu ergötzen (so z. B. Nero). Manche dieser schönredenden „Philosophen", die durch langen Bart und schäbigen Mantel den zynischen Weltweisen zu kopieren suchten, brachten durch ihre servile Aufdringlichkeit oder gar sittliche Verworfenheit die Philosophie überhaupt in Mißkredit. Neben solchen verächtlichen Elementen gab es jedoch auch noch mannhafte Naturen von altrömischer Sinnesweise, die der greuelvolle Despotismus eines Caligula, Nero u. a. nicht zu beugen vermochte, vielmehr zu unerschrockener Opposition antrieb, ja ihr Leben für ihre Überzeugung opfern ließ. Und es ist nicht der geringste Ruhm der Stoa, daß gerade ihre Lehre es war, die diesen charaktervollen und freiheitsliebenden Männern, einem Pätus Thrasea und Helvidius Priskus, den inneren Halt und den Mut ihres Handelns gab. Doch eine Geschichte der Philosophie hat sich nicht mit diesen Stoikern der Tat zu beschäftigen. Auch die stoisch gesinnten Dichter Persius und Lukan müssen wir übergehen. Wir heben von den philosophischen Vertretern der jüngeren Stoa im folgenden nur die bedeutendsten und eigenartigsten hervor: Seneka, Musonius Rufus, Epiktet und Mark Aurel.

1. Seneka.

Aus der sehr umfangreichen Seneka-Literatur (vgl. Ueberweg-Praechter, Anhang S. 105—107) seien hervorgehoben: Chr. Baur, Seneca und Paulus in: 3 Abhandl. z. Gesch. d. alten Philos., herausgegeben von (s. Schwiegersohne) Ed. Zeller, Lpz. 1875. A. Gercke, Seneca-Studien, Jahrb. f. Klass. Philol., Suppl.-Bd. 22 (1896). Neue

kritische Ausgabe seiner philosophischen Werke bei Teubner (seit 1898) in 4 Bänden. Eine knappe Auswahl in deutscher Übersetzung von Preisendanz (Jena, Diederichs) 1908.

L. Annaeus Seneka (3—65 n. Chr.), zu Corduba (Cordova) in Spanien geboren, unter Claudius verbannt, dann Erzieher und später erster Minister Neros, von diesem zum Sterben genötigt, ist eine der glänzendsten Erscheinungen der Zeit. Zwar hat er sich von den Versuchungen, die stets an den im Besitze der Macht Befindlichen herantreten, nicht völlig rein gehalten, aber, was er dabei verbrach, durch einen entschlossenen Tod gesühnt. Viele seiner Schriften sind erhalten. Mit seinen stark pathetischen Tragödien haben wir es hier nicht zu tun. Auch die größtenteils auf Posidonius beruhenden sieben Bücher *Quaestionum naturalium,* also naturwissenschaftlicher, besonders meteorologischer, Fragen, die noch dem Mittelalter als physikalisches Lehrbuch dienten, sind philosophisch unbedeutend. Dagegen kommen für uns in Betracht seine zahlreichen, meist in Briefform geschriebenen, ethisch-religiösen Abhandlungen: Über die Vorsehung, die Standhaftigkeit des Weisen, den Zorn, die Kürze des Lebens, die Muße, das glückselige Leben, die Gemütsruhe, die Milde, die Wohltaten, endlich verschiedene Trostbriefe und vor allem die 124 „moralischen Briefe" an seinen Freund Lucilius. Ihre Vorzüge sind edle Gedanken, Fülle und Feinheit der Beobachtung, Reichtum des Wissens und glänzende, oft allzu glänzende Darstellung, ihre Schwäche Mangel an systematischem Zusammenhang, übermäßige Rhetorik und ein Haschen nach Effekt, das öfters die zugrunde liegende Lauterkeit des Gefühls überwuchert.

Wie sich schon aus den Titeln ersehen läßt, macht sich in Seneka bereits eine veränderte Richtung der stoischen Ethik bemerkbar. Nicht mehr philosophische Untersuchungen über das Wesen der Tugend treten uns vor Augen, sondern populäre Ermahnungen mit stark religiöser Färbung. „Tun, nicht Reden lehrt die Philosophie." Man soll sie als Heilmittel, nicht als Unterhaltung betrachten. Als ethisches Ziel genügt die eine Formel: „Sich selbst getreu" (*ὁμολογουμένως*) oder: „Immer das gleiche wollen und das gleiche nicht wollen." Aber Seneka besitzt nicht mehr das Selbstvertrauen des ursprünglichen Stoizismus. Er ist vielmehr tief durchdrungen von dem Gefühl der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit. Er sehnt sich nach Erlösung aus

den Banden des Leibes und des Elends dieser Erde und preist den Tod als Beginn eines neuen, des wahren Lebens. Damit ist dann natürlich eine viel stärkere Betonung des religiösen Elementes verbunden: Glaube an eine Vorsehung, an Gott als unseren Vater, Ergebung in seinen Willen, Dankbarkeit für seine Wohltaten, Hoffnung auf die Fortdauer in einem besseren Jenseits, während das Diesseits nur eine Prüfungszeit ist. In ethischer Beziehung wird Mitleid, Milde, Weltbürgertum, Menschen-, ja selbst Feindesliebe gepredigt. Auch die Sklaven sind unsere Brüder, denn ihr Geist wird nicht zum Sklaven. Seneka ist der erste Römer, der sich gegen die Gladiatorenspiele ausgesprochen hat.

Solche Anschauungen sind so offenbar mit christlichen verwandt, daß man Seneka zum heimlichen Christen hat stempeln wollen, und daß ein erdichteter Briefwechsel Senekas mit dem Apostel Paulus (ähnliche unlautere Mittel zu vermeintlich guten Zwecken sind in den ersten christlichen Jahrhunderten nichts Seltenes) Glauben finden konnte.

2. Musonius Rufus.

Noch ausschließlicher als Seneka beschäftigte sich mit rein ethischen Fragen der römische Ritter Musonius Rufus aus Volsinii in Etrurien, der unter Nero, Vespasian und Titus mit großem Erfolg in Rom lehrte. Allerdings in durchaus praktischem Sinne. Der einzige Zweck der Philosophie ist die Tugend, die weit mehr durch Übung als durch Belehrung erlangt wird. Gut sein und Philosoph sein ist eins. Auch das weibliche Geschlecht ist daher zur Philosophie anzuleiten. Musonius empfiehlt das Landleben, die Arbeit, Mäßigkeit, Keuschheit und größte Einfachheit des Lebens. Er nähert sich hierin dem Zynismus, während die religiösen Züge in den von ihm (in der Anthologie des Stobäus) erhaltenen Fragmenten weniger stark hervortreten.

Über den wesentlichsten Inhalt dessen, was Musonius wollte, sind wir ausführlich unterrichtet durch die zum großen Teil erhaltenen Vorträge seines Schülers

3. Epiktet.

Über Epiktet vgl. die beiden gediegenen größeren Werke von Bonhöffer: Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, und: Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894. Von seinem Verhältnis zum Christentum handelt die gleichnamige Rektoratsrede von Zahn, Erlangen 1894

und (eingehender) K. Vorländer, Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen. (Preuß. Jahrb. August 1897, S. 193—222). Die beste Textausgabe ist die von H. Schenkl. Lpz. 1894. Das Handbüchlein und eine Auswahl aus den „Unterhaltungen“ sind neuerdings mehrfach ins Deutsche übertragen worden, u. a. von Grabisch, Jena 1905, Capelle ebend. 1906.

Epiktet, um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus zu Hierapolis in Phrygien geboren, kam früh als Sklave nach Rom, erhielt von seinem Herrn, einem Freigelassenen Neros, die Freiheit, wurde Schüler des Musonius und trat dann selbst als volkstümlicher Verkünder stoischer Grundsätze auf: zuerst in Rom, dann, nach der Vertreibung der Philosophen von dort durch Domitian (94), in der kleinen Hafenstadt Nikopolis in Epirus, wo er als weithin bekannter Sittenlehrer gegen 120 n. Chr. starb, noch nach seinem Tode von vielen hochverehrt. Seine Vorträge und Gespräche sind uns zum großen Teile in der Aufzeichnung seines Zuhörers Arrian erhalten: vier Bücher *Διατριβαί* („Unterhaltungen“) in 95 Kapiteln, außerdem ein kurzer Auszug, das „Handbüchlein“ (*ἐγχειρίδιον*) mit 52 kürzeren Abschnitten bezw. Aussprüchen, endlich noch 180 sonst überlieferte Fragmente.

Auch bei Epiktet treten Logik und Physik gänzlich zurück zugunsten des einen Lebenszweckes, der Ethik. Epiktet ist durchaus Sittenprediger, aber nie in langweiligem, sondern in stets abwechselndem Gewande, in volkstümlicher, mit packenden Gleichnissen gewürzter Redeweise. Er ähnelt darin, wie in seinem unscheinbaren Äußeren (er hatte einen lahmen Fuß; wie es heißt, durch eine Mißhandlung während seiner Sklavenzeit), weit mehr dem Sokrates als dem Seneka, welchen letzteren er auch durch die Makellosigkeit seines Charakters bei weitem überragt. Auf glänzende Darstellung legt er keinen Wert; er will seinen Zuhörern ins Gewissen reden und sie auf die Bahn des Guten lenken. Der Philosoph soll Seelenarzt sein, das kranke Gemüt heilen. Dagegen stimmt er inhaltlich vielfach mit Seneka und dem ethisch-religiösen Kern der neutestamentlichen Lehre überein. So vor allem in seiner reinen und hohen Gottesvorstellung, seiner innerlichen Gottesverehrung, seiner demütigen und vertrauensvollen Ergebenheit in das uns von der Gottheit (oder dem Schicksal) Bestimmte. Wir sind alle Gottes Kinder und müssen in diesem Bewußtsein auch die zur Prüfung über uns verhängten Übel geduldig ertragen; im äußersten Falle allerdings hält er, mit den übrigen

Stoikern, den Selbstmord für erlaubt. Auch die Forderung der Seelenreinheit und Mäßigkeit, das Verbot des Schwörens und des Ehebruchs, das ganz ungriechische und unrömische starke Zurücktreten der Familie, der Freundschaft, des Staates zugunsten der allgemeinen Menschen- und Bruderliebe, die sich auch auf die Sklaven erstreckt, die Sanftmut, Barmherzigkeit und Geduld neben dem sittlichen Zorn, wo er not tut: alle diese Züge entsprechen ganz der neutestamentlichen Auffassung.

Und dennoch ist die Grundlage bei beiden eine grundsätzlich verschiedene: hier die göttliche Offenbarung der alleinige Maßstab, dort unsere Vernunft. Das A und O der epiktetischen Moral ist die Betonung dessen, „was bei uns steht" (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*) und dessen, „was nicht bei uns steht" (*τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*). Dem letzteren müssen wir uns ruhig fügen, das Bewußtsein des ersteren dagegen soll uns zu energischer Anwendung des höchsten uns verliehenen Gutes, der Freiheit unseres Willens, treiben. Völlig aus eigener Kraft kann und soll der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit, auch Gottes, und zu sittlichem Fortschritt kommen. So will denn Epiktet auch nichts anderes als ein Stoiker sein. Die Verehrung der Schulhäupter Zeno, Kleanthes und Chrysipp verbindet sich mit der in der Schule allmählich üblich gewordenen Idealisierung des Herakles, Sokrates und Diogenes zu sittlichen Musterbildern und einer starken Annäherung an einen gemilderten Zynismus (s. auch unter 4.). Dagegen ist ein direkter Zusammenhang mit dem Christentum, wie *Zahn* ihn vermutet, nicht anzunehmen. Übrigens fehlt bei Epiktet der Glaube Senekas an ein persönliches Fortleben nach dem Tode.

4. Mark Aurel. Ausgang der Stoa.

Watson, The life of M. A. 1884. Renan, M. A. et la fin du monde antique 1882. E. Zeller, Vortr. u. Abh. I, 82—107. Seine „Selbstbetrachtungen" ed. Stich, 2. Aufl. 1903. Deutsch von Wittstock, (Reclam) 1879 und O. Kiefer (Diederichs) 1906.

Die letzte bedeutende Erscheinung unter den Stoikern der Kaiserzeit, zugleich ein Zeichen ihres Einflusses wie der sittlichen Regeneration der Zeit überhaupt, ist ihr Vertreter auf dem Kaiserthron: Mark Aurel „der Philosoph" (121—180). Seine Selbstbetrachtungen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*, „An sich selbst") stimmen inhaltlich fast durchweg mit dem überein, was der von dem kaiserlichen Stoiker

hochverehrte Sklave von Hierapolis lehrte. Nur macht sich eine mehr spiritualistische, ja zur Mystik neigende Wendung stärker bemerkbar. Während Epiktet recht ins volle Leben greift und von aller Mystik weit entfernt ist, rät Mark Aurel, sich auf sich selbst zurückzuziehen, mit seinem Genius sich zu besprechen. Er unterscheidet schärfer als seine Vorgänger zwischen Körper und Geist; Gott schaut die Seele rein, ohne körperliche Hülle. Er sehnt sich öfters nach der Stunde, wo der Geist diesen Leib aus Staub verläßt. So leitet er schon zum Neuplatonismus (Kap. 14 und 15) über. Indes artet dieser Zug keineswegs in eine Verherrlichung bloßer Beschaulichkeit aus; im Gegenteil, zum Tätigsein ist man in die Welt gekommen.

Nur eine Abart der Stoa ist der im 1. Jahrhundert n. Chr. sich wieder erneuernde Zynismus, zu dem wir bereits Epiktet in Beziehung stehen sahen. Philosophisch ohne Bedeutung, entstand er als eine Reaktion gegen die Überkultur des römischen Kaiserreichs und zeitigte in Männern wie Demetrius, zu Senekas Zeit und von diesem sehr gerühmt, sowie dem liebenswürdigen und menschenfreundlichen Demonax zu Athen (um 70—170), den Lucian in einer eigenen Schrift behandelt, einfache, sittlich reine, furchtlos gegen die herrschende Sittenverderbnis auftretende Charaktere, während andere, wie der ebenfalls durch Lucian (Wieland) bekannte Peregrinus Proteus, schwärmerischer Art, ein abenteuerliches Leben führten, noch andere endlich, wie bereits oben (S. 178) erwähnt, unter dem Deckmantel des Zynismus schmarotzerhaftem Müßiggang, persönlicher Eitelkeit und ungesitteten Manieren huldigten.

Von Nicht- oder besser Halbphilosophen gehört in diesen Zusammenhang der bithynische Rhetor Dio Chrysostomus, d. i. Goldmund, dessen populäre Sittenpredigten eine gewisse Vorliebe für den Zynismus zeigen. Der gegnerisch gesinnte, gewandte Satiriker Lucian (vgl. *J. Bernays, Lucian und die Kyniker,* 1879) beschränkt sich da, wo er selbst zu philosophieren versucht, unter ausdrücklichem Verzicht auf alle Theorie, auf einige populäre moralische Vorschriften. Durchaus als Eklektiker zeigt sich der berühmte Mediziner Galenus aus Pergamum (131—201), der in der Logik Aristoteles, in der Ethik dagegen mehr Plato und der Stoa zuneigt, durch seinen naturwissenschaftlichen Standpunkt auf die Anerkennung der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung

geführt ward, daneben aber zugleich unmittelbare und reine Verstandeswahrheiten annimmt.

Erreicht auch die stoische Schule im 2. nachchristlichen Jahrhundert ihr Ende, so haben stoische Anschauungen doch auf die philosophische Entwicklung der Folgezeit, sowohl auf die ausgehende antike Philosophie wie auf das christliche Mittelalter, unmittelbar oder mittelbar nachhaltig eingewirkt. Ja, ihr ethischer Kern behält seinen Wert für alle Zeiten. Von den übrigen Schulen aber sollte eine, wenn auch in veränderter Gestalt, zu neuem Glanze erstehen. Wir kommen damit zu der letzten, wesentlich theosophischen Periode der antiken Philosophie, die sich an den Neuplatonismus knüpft. Zunächst haben wir dessen Vorläufer zu betrachten.

Kapitel XIV.

Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 47. Neupythagoreer und pythagoraisierende Platoniker.

Vgl. H. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den beiden Antoninen. Marburg 1853. Schmekel, a. a. O. S. 403—439. Über die religiösen Zustände vgl. Friedländer a. a. O. S. 507—658.

Die theologische, richtiger theosophische Epoche, welche die antike Philosophie beschließt, haben wir bereits im vorigen Abschnitt mehrfach sich ankündigen sehen. Immer entschiedener wird der Verzicht auf die menschliche Erkenntniskraft, immer stärker die Hinneigung zu dem, was allein festzustehen scheint, der Welt des sittlichen Handelns als besten Mittels zur Glückseligkeit, und auf diesem Gebiete wieder immer häufiger die Umschau nach einer höheren Macht als Halt und Stütze unseres hilfsbedürftigen Selbst. Etappen auf diesem Wege waren: Cicero — Seneka — Mark Aurel. Dazu kommt dann vielfach bis zum Ekel gesteigerter Überdruß an der Gegenwart, Sehnsucht nach einem rettenden Neuen, das man nicht mehr von der menschlichen Vernunft, sondern von übernatürlicher Offenbarung erwartet. Kein Wunder, daß viele Gemüter in ihrer Verzweiflung schließlich zu Aberglauben oder Mystizismus greifen, daß eine Religions-

mischung eintritt, wie sie vorher nie dagewesen ist, ohne daß damit dauernde innere Befriedigung erzielt wird. Inwiefern das Christentum hier welthistorisch eingriff, wird im nächsten Teile zu erörtern sein. An dieser Stelle haben wir es mit den letzten religiös-philosophischen Restaurationsversuchen auf dem Boden der antiken Weltanschauung zu tun.

Dem jetzt in erster Linie auf theologische oder damit verwandte Probleme gerichteten philosophischen Drange kamen von den alten Systemen am meisten entgegen: das pythagoreische und das platonische, das letztere freilich nur in einer bestimmten Art seiner Ausgestaltung, und beide viel weniger als Lehr- denn als Lebensformen.

1. Die Neupythagoreer.

Als der erste Erneuerer pythagoreischer Philosophie unter den Römern wird Ciceros gelehrter Freund P. Nigidius Figulus († 45 v. Chr., seine Fragmente mit Untersuchung herausg. von *A. Swoboda,* Wien 1889) genannt, von dem indes sehr wenig bekannt ist. Es folgte der bereits (§ 45, 2 c.) erwähnte Sotion, aus der Schule der Sextier. Zu Neros Zeit wirkte Moderatus aus Gades, während gleichzeitig Apollonius von Tyana als Wundertäter das Römische Reich durchzog, der dann später (um 200 n. Chr.) bei Philostratus zu einem heidnischen Gegenbilde Christi (mit Jungfrauengeburt, wunderbaren Heilungen, Allwissenheit und Allmacht, Auferstehung, Verschwinden von der Erde u. a.) umgeformt erscheint: nebenbei gesagt, ein Beweis, wie viel nichtreligiöses Beiwerk damals, wie allezeit, von den Anhängern eines Religionsstifters als für ihn unerläßlich angesehen wurde (vgl. *Chr. Baur, Apollonius und Christus, herausg. von Zeller, 1876*). Indem diese Neupythagoreer die altpythagoreische Zahlenspekulation (§ 3) erneuern und erweitern und die platonische Naturphilosophie (§ 23) teilweise buchstäblich verstehen, teilweise umdeuten, setzen sie die Zahlen, welche zugleich die Urbilder aller Dinge sind, als Ideen, d. h. Gedanken der Gottheit. Der letzte Grund alles Geschaffenen ist die Einheit als Form, wirkende Ursache, Gottheit; ihr in schroffem Dualismus entgegengesetzt: die Materie. (Der aufmerksame Leser wird neben den pythagoreischen auch aristotelische, namentlich aber altakademische [§ 26] Elemente in diesen Theoremen bemerkt haben). Ähnliche Entlehnungen

finden sich in der Physik (Vollkommenheit der Welt von den Stoikern, Ewigkeit derselben von Aristoteles) und der Ethik der Neupythagoreer. Das eigentümliche Neue besteht eigentlich nur in ihren religiösen Anschauungen. Mit einem geläuterten Monotheismus, einer Verehrung Gottes als reinen Geistes durch wortloses Gebet und tugendhaftes Leben verbindet sich die phantastische Annahme einer Reihe von Dämonen oder niederen Göttern, bei denen der schwache und sündhafte Mensch in der Erfüllung seiner Aufgabe, Unterdrückung der Sinnlichkeit durch den reinen Geist, Beistand findet, sei es nun durch unmittelbare Erleuchtung, oder durch Orakel, oder durch die Vermittlung besonders gottbegnadeter, göttliche Offenbarung spendender Weisen, wie des Pythagoras selbst, über den sich jetzt zahlreiche neue Legenden bilden, und des Apollonius von Tyana. Auch asketische Tendenzen treten in Anknüpfung an den Altpythagoreismus hervor: Enthaltung von Fleisch und Wein, vom Tieropfer, von der Ehe, leinene Kleidung, Gütergemeinschaft. Der letzte Neupythagoreer ist Nikomachos aus Gerasa (Arabien), der Verfasser einer „theologischen Arithmetik" oder „arithmetischen Theologie" (!), die uns der Byzantiner Photius im Auszuge erhalten hat.

2. Pythagoraisierende Platoniker des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.

Vgl. R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch. Berlin, 2. Aufl. 1872.

a) Der bedeutendste derselben ist Plutarch, lange Jahre Archon und Priester in seiner Vaterstadt Chäronea (um 50—125 n. Chr.), der außer seinen bekannten Biographien auch eine Reihe ethischer Schriften verfaßte. (In der Sammlung dieser sogen. *Moralia* finden sich übrigens viele ihm unterschobene Abhandlungen.) Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel, mild und vernünftig, dagegen streifen seine religiösen Vorstellungen stark ans Mystische. Äußerlich schließt er sich zwar an Plato an, faßt ihn aber wesentlich neupythagoreisch, seine Mythen dogmatisch auf und kehrt das dualistische Moment stark hervor. Die Gottheit ist hoch erhaben über die Welt (transzendent) und nur in ihren Wirkungen, als Vorsehung, uns erkennbar. In der Materie existiert eine Sehnsucht nach dem Göttlichen, aber daneben — und nicht bloß in der Seele des Menschen — ein böses Prinzip, bei dessen Erklärung

auch persische und ägyptische Religionsvorstellungen herangezogen werden. Zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vermitteln ebenfalls gute und böse Dämonen; auch übernatürliche Offenbarungen und Erleuchtungen, Weissagungen, persönliche Unsterblichkeit mit Seelenwanderung mag Plutarchs weiches Gemüt, trotz alles Eiferns gegen den Aberglauben, nicht entbehren. Zum Volksglauben stellt er sich freundlich und sucht ihn durch allegorische Auslegung zu rechtfertigen. Alle Religionen verkünden im Grunde denselben Gott.

b) Mit Plutarch verwandt sind spätere Platoniker, wie der Rhetor Maximus von Tyrus, Apulejus von Madaura (geb. um 130), der Verfasser des bekannten Romans „Der goldene Esel" mit der schönen Episode von Amor und Psyche, der Mathematiker Theo von Smyrna und andere. Nicht bloß die Heimat, sondern auch die Vorstellungen dieser Männer, insbesondere ihr Dämonenglaube, rückt sie dem Orient näher. Zu ihnen gehört auch Celsus, der Gegner des Christentums (um 180), dessen von dem Kirchenvater Origenes bekämpftes Buch *Λόγος ἀληθής* („wahres Wort") der Züricher Theologe Keim aus den Zitaten des Origenes wiederhergestellt hat (samt Übersetzung und Erläuterung dieser „ältesten Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum", Zürich 1873). Ferner der zu derselben Zeit lebende Syrier Numenius, der pythagoreische, platonische und orientalische Elemente miteinander verschmilzt, Plato einen „attisch sprechenden Moses" (!) nennt und eine Art göttlicher Dreieinigkeit annimmt: 1. den „ersten" Gott (Vater), 2. einen göttlichen Weltbildner (Sohn), 3. die Welt selbst (beider Abkömmling, *ἀπόγονος*).

Anscheinend aus einem ägyptischen Zweig dieser pythagoraisierenden Platoniker oder platonisierenden Neupythagoreer sind die meisten der Schriften hervorgegangen, die unter dem Namen des „dreimalgrößten" Hermes, Hermes Trismegistos, überliefert sind und ihrem Inhalte nach bereits zu den völlig neuplatonischen gerechnet werden können. Gott ist über allem Sein und aller Vernunft, die Welt der zweite, der Mensch der dritte Gott. Philosophie fällt zusammen mit Frömmigkeit und Abkehr von der Sinnenwelt.

Unterdessen hatte sich längst auch im Morgenlande selbst eine theosophische Richtung aus verschiedenen Elementen herangebildet, die man als die jüdisch-alexandrinische Philo- oder Theosophie bezeichnet.

§ 48. Die jüdisch-alexandrinische Theosophie.

Literatur s. unter 2.

1. Vorläufer Philos.

Der jüdische Monotheismus mit seiner schroffen Entgegensetzung von Gott und Welt, seinem Engel- und Dämonenglauben, seinen Weissagungen und Offenbarungen, seiner Anschauung vom Geiste und der Weisheit Gottes kam der im vorigen geschilderten theosophischen Richtung des Denkens durchaus entgegen. Schon

a) die jüdische Sekte der Essener oder Essäer, die, um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., vielleicht unter Mitwirkung persischer und buddhistischer Elemente, im Ostjordanlande entstanden, zur Zeit ihrer Blüte im 1. Jahrhundert n. Chr. 4000 Anhänger zählte, zeigt zahlreiche verwandte Züge: äußerste Einfachheit der Lebensweise, Wahrhaftigkeit, Sittenstrenge, Enthaltsamkeit von Wein, Fleisch und Ehe, das Verbot des Schwörens, tägliche Waschungen, gemeinsame Mahle, Gütergemeinschaft, völlige Verwerfung der Sklaverei, unbeschränkteste Mildtätigkeit; dazu strengen Ordensgeist und hierarchische Gliederung, so daß der Vergleich mit einem christlichen Mönchsorden naheliegt. Ihre Geheimlehren sind außerhalb ihres Kreises nicht bekannt geworden. Man weiß nur, daß sie auf Weissagungen, Engelglauben, Vor- und Nachexistenz der Seele großen Wert legten. Von ähnlicher Bedeutung würden die sogen. „Therapeuten" in Ägypten sein, wenn diese Sekte, was von *Grätz (Geschichte der Juden*, Bd. III) und *Lucius* bestritten wird, überhaupt existiert hat; vgl. über beide auch *Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik*, S. 35—40.

b) Mit Bestimmtheit nachweisbar ist die Verbindung jüdischer Theologie mit griechischer Philosophie zuerst bei dem ebenfalls um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. zu Alexandria, dem Zentrum der Religionsmischung, lebenden, von den Kirchenvätern Clemens und Eusebius als Peripatetiker bezeichneten griechischen Juden Aristobulos. Er verfaßte eine dem ägyptischen König Ptolemäus Philometor gewidmete Exegese zum Pentateuch (den 5 Büchern Mose), in dem er gefälschte Verse aus Homer, Hesiod und dem angeblichen Orpheus zitierte, wonach diese die alttestamentlichen Schriften benutzt hätten; noch mehr hätten dies Pythagoras und Plato getan. Anderseits deutete er die Anthropomorphismen des Alten Testaments

allegorisch, z. B. das Licht der Schöpfung als die alles erhellende Weisheit; Gottes Herumwandeln im Paradiese sollte gewisse Naturereignisse bedeuten usw. Was er dabei an eigenen Ansichten äußert, enthält indes noch keine deutlichen Spuren philonischen Denkens. *Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 1886, und *Joël* bezweifeln überhaupt die Echtheit der erhaltenen Fragmente.

c) Deutlicher zeigen sich diese Spuren schon in der zu den sogenannten Apokryphen unserer Bibelausgaben zählenden Schrift: *Die Weisheit Salomonis,* die im 1. Jahrhundert v. Chr. von einem hellenistisch gebildeten Juden verfaßt wurde und neben platonischen auch stoische und heraklitische Einflüsse zeigt. Die Weisheit Gottes ist der Ausfluß seiner Herrlichkeit, sein durch die ganze Welt verbreiteter Geist, der seine Wohnung in gottgefälligen Seelen nimmt. Name (*ἅγιον πνεῦμα*) und Sache weisen bereits auf den „heiligen Geist" der Kirche hin. An die Neupythagoreer und Platoniker erinnert die Lehre von der Vorherexistenz der Seele, ihrer Auferstehung und der späteren Vergeltung im Jenseits, während die altjüdische Vorstellung von einer Unsterblichkeit der Seele nichts weiß, wenigstens nichts Bestimmteres aussagt.

2. Philo (Judaeus).

Außer den Geschichten des Judentums von Jost, Grätz, Abr. Geiger, Ewald vgl. aus der zahlreichen bei Ueberweg-Praechter zu § 68 verzeichneten Literatur: Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums, 1831. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie, 1834; Heinze, Lehre vom Logos, 1872; auch das 12. Kap. von Max Müller, Theosophische Religion, deutsch übers. 1894. Neuerdings: Falter, Philo und Plotin, 1906. Neben der großen wissenschaftlichen Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland (5 Bde., 1896—1907) existiert noch eine kleinere von denselben Herausgebern (ebenfalls 5 Bde., 1896—1906). L. Cohn hat auch eine deutsche Übersetzung begonnen, deren I. Teil 1909 erschienen ist.

In Alexandrien hatte sich jüdisches und griechisches Geistesleben aufs innigste verschmolzen, wovon u. a. die schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. begonnene Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, die sogenannte Septuaginta, zeugt. Wie sich der alexandrinische Jude in kommerzieller und politischer Beziehung als integrierender Bestandteil des griechisch-römischen Weltreichs betrachtete, so war sein natürliches,

auch noch in die römische Zeit hinein dauerndes Streben, griechische und jüdische Bildung (Philosophie) einander näherzubringen, womöglich zu verschmelzen. Alle vereinzelten Bestrebungen dieser Art konzentrieren sich in der Gestalt Philos, eines aus vornehmer, priesterlicher Familie stammenden alexandrinischen Juden, der 40 n. Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft die Interessen seiner Stammesgenossen vor Kaiser Caligula in Rom vertrat. Damals war er schon alt; man setzt seine Lebenszeit in die Jahre 25 vor bis 50 nach Christi Geburt.

Wir besitzen noch eine große Anzahl seiner Schriften, die zum großen Teil in der Form von Kommentaren zu dem Pentateuch gehalten sind. Denn Philo bleibt in erster Linie Jude. Er ist von der höchsten Verehrung für die heiligen Schriften seines Volkes erfüllt und hält nicht bloß den Urtext, sondern sogar auch die Übersetzung der „Siebzig" für wörtlich inspiriert. Aber er bewundert, neben Moses als größtem Philosophen, doch auch die Weisheit eines Plato und Pythagoras, eines Parmenides und Empedokles, sowie den Begründer der Stoa. Um nun beides miteinander vereinigen zu können, greift er unbedenklich zu dem schon von Aristobul geübten Mittel unbeschränktester bildlicher Auslegung der alttestamentlichen Schriften. Es sei unwürdig und abergläubisch, sich beispielsweise Gott mit Füßen zum Gehen vorzustellen; der Baum des Lebens bedeute die Gottesfurcht, Kain die Sophistik usw. Vielfach, namentlich bei historischen Angaben und den jüdischen Zeremonialgesetzen, sieht er übrigens den wörtlichen und den höheren, übertragenen Sinn als nebeneinander gültig an.

Indes er ist doch von der griechischen Philosophie aufs tiefste berührt worden, und zwar in erster Linie von Plato. So sind denn, wie namentlich Falter in seiner obenerwähnten Schrift gezeigt hat, wichtige Momente des platonischen Idealismus in Philos Philosophieren enthalten. Das Zeugnis der Sinne gilt ihm als unzuverlässig; das wahre Sein liegt vielmehr im Denken. Deshalb bedarf die reine Vernunft (νοῦς), die das Gedachte „schaut", der Wissenschaft, um das Unkörperliche zu erkennen. Das Wesen des Denkens aber ist Einheit. Und so ist das höchste Ziel, wozu sich der Menschen Denken aufschwingen kann, die Erkenntnis des einen, absolut einfachen, gänzlich eigenschaftslosen „Seienden", das zugleich das erste und vollkommenste Gut ist. Kurz, der Zentralbegriff der philonischen Philosophie, in dem sein theo-

retisches wie sein ethisches Interesse gipfelt, ist die Gottheit. Philos Gottesvorstellung ist eine außerordentlich reine und hohe. Gott ist so erhaben über alles Endliche, daß alle ihm beigelegten Namen und Eigenschaften sein Wesen nicht entfernt zu erschöpfen imstande sind. Nicht, was er ist, nur, daß er ist, können wir begreifen; daher sein Name Jehovah (Ich bin, der ich war). Er ist das Allervollkommenste, vollkommener selbst als die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, zugleich die Ursache von allem, allmächtig und allgütig, im Besitze der reinsten Seligkeit, aber an keinem bestimmten Ort. Wie ist nun aber bei so völliger Überweltlichkeit ein Eingreifen Gottes in die Welt möglich, zumal da seine Reinheit durch die geringste Berührung mit der Materie befleckt werden würde? Zu diesem Zwecke hat Gott sich besondere Werkzeuge geschaffen, die bald als Ideen (*ἰδέαι*), bald als bloße Kräfte (*δυνάμεις*) — wie z. B. seine Macht und Güte —, bald aber auch verdinglicht, als dienende Geister dargestellt werden, die ihn in verschiedenen Rangstufen wie ein Hofstaat umgeben, übrigens auch besonders frommen Menschen (Abraham) erscheinen können. Man sieht die Mischung des jüdischen Engel- und Dämonenglaubens mit den als geistige Substanzen aufgefaßten platonischen Ideen einer-, den ebenfalls von Gott ausströmenden Kräften der Stoiker (§ 37) anderseits.

Die oberste, alle übrigen in sich zusammenfassende Kraft nennt Philo denn auch mit einem stoischen Terminus den Logos, daneben zuweilen auch die „Weisheit" (*σοφία*). Der „Logos", eigentlich Wort oder Gedanke, ist der Vermittler zwischen Gott und Welt, m. a. W. die Gottheit, insofern sie wirkt und schafft. Es werden ihm die Prädikate: erstgeborener Sohn Gottes, zweiter Gott oder „Gott" schlechtweg (*θεός*, im Unterschiede von *ὁ θεός*, dem Gotte, dem Urerzeuger), Paraklet (Tröster), Urbild der Welt, Weltseele beigelegt, die wir zum großen Teil in bestimmten neutestamentlichen Schriften (s. u.) wiederfinden. Auch hier findet sich, wie bei den „Kräften" (s. o.), das charakteristische Schwanken zwischen der geistigeren Auffassung des Logos als göttlicher Eigenschaft (= Geist, Vernunft) und seiner Personifizierung. Eine Fleisch- oder Menschwerdung allerdings würde dem philonischen Logosbegriff widersprechen, schon wegen der Unreinheit aller Materie. Aus dem Chaos hat Gott durch Vermittlung seines Sohnes, des Logos, die Welt erschaffen, und zwar in größtmöglicher Vollkommenheit. Die Materie

selbst freilich bleibt der Quell aller Unvollkommenheit und Übel des Daseins, der Leib der Kerker der Seele.

Die höchste Aufgabe des Menschen ist, gottähnlich zu werden durch den Sieg des Geistes über das Fleisch (σάρξ), die gänzliche Ausrottung der Leidenschaften. Im einzelnen haben Philos sittliche Anschauungen vieles (Einfachheit des Lebens, Idee der Menschheit, demokratisch-soziales Staatsideal, Weltbürgertum, Schilderung des Weisen und des Fortschreitenden) mit Plato und noch mehr mit den Stoikern gemein, und mönchische Weltflucht liebt er nicht. Im übrigen aber besitzt seine Ethik einen religiösen Zug, der weit über die religiösesten unter den Stoikern hinausgeht. Nur durch Gottes Gnade wird der Mensch gerecht. Gott allein wirkt in uns das Gute. Nur der ist wahrhaft gut, der das Gute um Gottes willen tut. Alle Weisheit stammt aus dem Glauben; die Wissenschaft ist nur als Hilfsmittel zur Frömmigkeit von Wert. Das oberste Ziel und höchste Gut für die Menschen ist, Gott nachzueifern, ihm zu dienen, sein heiliger Tempel zu werden; die höchste Seligkeit, hinter der alles Denken und Wollen weit zurücktritt, das Schauen Gottes, das Beharren in Gott, das Sichversenken in die Gottheit, wie es schon die alten Propheten kannten, wobei der Einzelne nichts mehr von sich selbst weiß, sondern ganz in Gott aufgeht: die Verzückung oder Ekstase (ἔκστασις).

So endet Philo, wie es bei einem Denker zu erwarten war, der das zum Fundamente macht, womit allenfalls die Krönung des Gebäudes erfolgen kann, trotz seiner starken Beeinflussung durch Plato und die Stoiker, im reinsten Mystizismus. Unmittelbare Nachfolger in Alexandrien hat er nicht gefunden, dagegen ist er sowohl für die Dogmatik des Christentums — wir erinnern an die Logoslehre des vierten Evangeliums und die Briefe an die Epheser, Kolosser, Hebräer — und die gesamte christliche Mystik, als auch für die letzte Philosophie des Altertums, den gleich zu besprechenden Neuplatonismus, von bedeutendem Einfluß gewesen, während er das Verständnis der echten platonischen Ideenlehre eben dadurch getrübt hat. Und ebenso ist er durch die von ihm geübte Methode, religiöse Urkunden in ein philosophisches System aus- und umzudeuten, ein Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik, ja, wenn man will, der gesamten spekulativen Theologie geworden.

Kapitel XV.

Die Neuplatoniker.

Ausführlicheres bieten, abgesehen von Brandis und Zeller, einige ältere, namentlich französische, Darstellungen von Jules Simon (1843 ff.) und Vacherot (1846 ff.); von theol. Werken vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I. Über den allgemeinen Charakter der Zeit unterrichtet gut J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins. Basel 1853.

Noch einmal vor seinem Absterben erhebt sich der philosophische Geist des Griechentums zu einer Neubildung in großem Stil. Um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts werden alle die im vorigen Kapitel uns nahegetretenen theosophischen Gedankenströmungen zu einem in seiner Weise großartigen Systeme zusammengefaßt durch den Neuplatonismus, insbesondere durch dessen größten Vertreter: Plotin. Wir unterscheiden drei auch zeitlich aufeinanderfolgende neuplatonische Richtungen: I. die alexandrinisch-römische Schule (Plotin), II. die syrische (Jamblichus), III. die athenische (Proklus).

§ 49. Plotin und seine Schule.

Plotin wird in neuerer Zeit wieder sehr beachtet. Von älteren Arbeiten sind zu erwähnen: C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1854. Artur Richter, Neuplatonische Studien (in 5 Heften), 1864—67 [christlich-dogmatischer Standpunkt]. H. v. Kleist, Plotinische Studien, 1883. Von neueren: A. Drews [Hartmannianer], Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907. K. P. Hasse, Von Plotin bis Goethe, Lpz. 1909. Vgl. auch die Schrift von Falter (zu § 48). Das Hauptwerk, die ‚Enneaden', hat mit Vita, sonstigen Beilagen und deutscher Übersetzung herausgegeben Herm. Fr. Müller, 4 Bde. Berlin 1878—80; eine Auswahl in deutscher Übertragung für gebildete Laien: O. Kiefer, 2 Bde. Jena 1905.

1. Anfänge (Ammonius Sakkas).

Als Begründer des neuen Platonismus gilt Ammonius, mit dem Beinamen „Sakkas", d. i. der Sackträger, aus Alexandrien (um 175—242), der, von seinen Eltern im Christentum erzogen, als er „Philosophie und Vernunft kostete", zum hellenischen Glauben zurückkehrte. An sicheren und genaueren Nachrichten über seine Lehre fehlt es ganz, zumal da er nichts Schrift-

liches hinterließ. Zu seinen Schülern zählten die beiden Origenes, der Neuplatoniker und der Christ (über letzteren s. § 54); ferner der Philologe und Kritiker **Longin** (213—273), dem früher die Autorschaft der geistvollen, noch heute wertvollen ästhetischen Abhandlung „Über das Erhabene" (περὶ ὕψους ed. Vahlen 1887) zugeschrieben wurde, und der eine treuere Auffassung von Plato hatte als die meisten Neuplatoniker; vor allem aber der Systematiker der Schule:

2. Plotin,

der 204 in Ägypten geboren war. Er selbst wollte seine Eltern, Vaterstadt und Geburtszeit nicht nennen; „es sah aus, als ob er sich schäme, daß er in einem Körper stecke", wie sein Biograph Porphyrius erklärend bemerkt. Nachdem er elf Jahre lang Schüler des Ammonius gewesen, begründete er nach dessen Tode 244 zu **Rom** seine eigene Schule, der er bis 268 vorstand. Er gewann dort durch den Adel seiner Persönlichkeit wie durch den begeisterten Schwung seiner Lehre allseitige Verehrung, insbesondere auch die Gunst des Kaisers Gallienus und seiner Gemahlin, so daß er eine Zeitlang an die Gründung einer Philosophenstadt (Platonopolis) in Campanien denken konnte; er starb 270 auf dem Gute eines Freundes in Campanien. Plotin kannte die gesamte griechische Philosophie und Literatur; besonders eifrig hatte er Pythagoras, Plato, Aristoteles und den Platoniker Numenius (§ 47) studiert. Erst von seinem fünfzigsten Lebensjahre ab stellte er auf Drängen seiner Schüler seine Lehre auch schriftlich dar. 54 seiner Abhandlungen wurden nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius, willkürlich in 6 „Enneaden" (Neuner) abgeteilt, herausgegeben (sämtliche Titel s. bei Ueberweg-Heinze I, S. 333f.). In der Zeit der Renaissance fand neben Plato auch Plotin wieder neue Berücksichtigung. Seine Werke wurden bereits 1492 von Marsilius Ficinus in lateinischer Übersetzung herausgegeben, griechisch zuerst 1580 und 1615, seitdem erst wieder im 19. Jahrhundert.

a) *Erkenntnistheoretische Grundlage.*

Bei Plotin fehlt es an einer erkenntnistheoretischen Unterlage nicht. Ja, er hat in dieser Hinsicht seinen Meister Plato vielleicht tiefer als mancher von dessen unmittelbaren Schülern erfaßt. Dahin gehört zunächst die Wertschätzung der Mathematik, die an das richtige

Denken gewöhne, und der er deshalb gern seine Beispiele entlehnt; ebenso der Dialektik, die darin übe. Wir fühlen uns direkt an Plato (s. § 21) erinnert, wenn er das Denken ein Schauen, ein andermal ein Erzeugen oder Gebären nennt; wie denn auch eine besondere Abhandlung (*Enneaden* V, 5) dem Thema gewidmet ist, daß die Dinge nicht außerhalb des denkenden Geistes (νοῦς) existieren. Auch den platonischen Gedanken der Hypothesis finden wir bei Plotin wieder, ebenso seine Gleichstellung mit der Idee; ferner die Begriffe des μετέχειν, der μίμησις, der Einheit, des Nichtseienden. Die Begriffe sind auch ihm das Erzeugende; ja die gesamte Natur heißt einmal ein „Begriff" (λόγος). Desgleichen sind Raum und Zeit nur Kategorien unseres Denkens. Plotin hebt — vielleicht zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie — die Identität des Denkenden und Gedachten im Selbstbewußtsein hervor.

b) *Lehre vom Ur-Einen.*

Trotzdem herrscht doch im ganzen ein Ton vor, der nicht an den Jüngling oder Mann Plato, sondern höchstens an sein pythagoraisierendes Alter — also etwa an den Timäus — gemahnt. Denn im letzten Grunde setzt doch Plotins Philosophieren gleich dem philonischen, höchstens noch entschiedener und systematischer, an dem Punkte ein, mit dem eine gesunde Philosophie allenfalls abschließt: nämlich dem Absoluten, das von ihm als das Eine (τὸ ἕν), das Gute oder die Gottheit bezeichnet wird. Dies Eine ist erhaben über alles Sein. Ja, nicht bloß über das Sein, sondern auch über das Denken; es ist „übervernünftig". Nicht bloß keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft kann diesem Urersten (πρῶτον) beigelegt werden. Wie es ohne Gestalt und Grenze ist, so besitzt es auch weder Denken noch Wollen noch Tätigkeit, ja nicht einmal ein Bewußtsein seiner selbst. Von seinem Wesen können wir uns durchaus keine Vorstellung machen, weil es von allem uns Bekannten, Endlichen völlig verschieden ist.

Aus der Überfülle dieses Ur-Einen geht nach Plotin das Viele durch Ausstrahlung (ἔκλαμψις, emanatio) hervor, wie von der Sonne die Wärme, von dem Schnee die Kälte ausstrahlt, ohne daß sie deshalb etwas von ihrer Substanz verlieren. Die erste so erzeugte Ausstrahlung oder Abspiegelung des Urgrundes alles Gewordenen ist die Vernunft oder der Geist (νοῦς). Er ist schon mit der Zweiheit behaftet, denn er setzt ein

Erkennendes und ein Erkanntes, ein Bewußtsein und dessen Gegenstände voraus. Ihm immanent (als Erkanntes) sind die Ideen, zugleich Gedanken (Urbilder) und bewegende Kräfte (δυνάμεις). Die Grundbegriffe oder Kategorien, in denen der Geist denkt, entnimmt Plotin Platos Sophistes; es sind fünf: Sein, Beharren, Bewegung, Identität (ταὐτότης), Verschiedenheit (ἑτερότης).

Der νοῦς seinerseits erzeugt als sein Abbild, ebenfalls wieder durch Ausstrahlung, die Seele, die Vermittlerin zwischen der geistigen und der Körperwelt. Sie empfängt anschauend den Inhalt des Geistes, die Ideenwelt, und formt nach diesem Urbild aus der Materie die Sinnenwelt. So hat sie Anteil an beiden, ist beiden zugewandt. Ja, Plotin spricht auch wohl von zwei Seelen, einer höheren, rein geistigen und einer zweiten niederen, die das Körperliche gestaltet. Und zwar betrifft das sowohl die Welt- wie die Einzelseele. Auch die immaterielle Weltseele strahlt eine zweite, die gestaltende Naturkraft (φύσις) aus, die aus feinstem Äther besteht und mit dem Weltkörper verbunden ist, wie unsere Seele mit unserem Körper.

Und so folgt nun weiter — nicht in zeitlicher, sondern in gedanklicher Folge —, in Gestalt immer weiterer Ausstrahlungen und Abbilder, eine unendliche Stufenreihe weiterer Wesen oder Kräfte mit stetig abnehmender Vollkommenheit. Die niedrigste und unvollkommenste Erscheinung der göttlichen Urkraft ist die Materie, die übrigens nicht als körperlich, sondern — ähnlich wie bei Plato und Aristoteles — als das Form- und Bestimmungslose gedacht wird. In der Welt der Erscheinungen tritt Zwiespalt und Vielheit an die Stelle der Einheit, Zeitlichkeit an Stelle der Ewigkeit, Schein und Afterbilder an Stelle des wahrhaft Seienden. In der Abkehr von dem letzteren zu dem Nichtigen und Kraftlosen liegt zugleich das Wesen des Bösen, das jedoch nirgends rein für sich vorkommt und eigentlich nur in dem Fehlen des Guten besteht. Trotzdem bietet die ganze Welt, da sie ja von der göttlichen, einheitlichen Weltseele erzeugt worden ist, ein Bild durchgängiger Harmonie und Sympathie. Sie ist so schön und vollkommen, wie eine materielle Welt nur sein kann: was Plotin in seinen zwei Abhandlungen *Über die Vorsehung* ausführlich zu begründen sucht. Auf seine von diesen mystischen Grundgedanken beherrschte „Physik", Astrologie und Dämonenlehre einzugehen, verlohnt nicht. Desgleichen würde es

zu weit führen, wollten wir hier die Einzelheiten seiner Seelenlehre (die u. a. *Brandis, Entwicklungen* S. 356—59 übersichtlich darstellt) behandeln. Selbstverständlich spielen in der letzteren Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele, Seelenwanderung und Wiedervergeltung im Jenseits eine Rolle.

c) *Ethik.*

Auch hier finden sich — entsprechend der Lehre des Meisters (§ 24) — Ansätze zu einer erkenntniskritischen Begründung. Die Erkenntnis ist Voraussetzung der Ethik, nur ein bewußtes Handeln kann sittlich heißen. Die Lust vermag keinen Maßstab abzugeben, das Gute ist vielmehr um seiner selbst willen zu erstreben. Wird das Gute — und die damit identische Gottheit — auch hoch über die Wirklichkeit erhoben, so erkennen wir es doch nur durch „ein Analoges in uns"; es wird nur dadurch möglich, daß wir es denken. Das Gute ist ferner, bei aller Verschiedenheit der Zeiten und Sitten, im letzten Grunde doch nur eines; sonst würde man nicht das Ziel, sondern Ziele suchen. Selbst Gott ist ohne Tugend ein bloßer Name. Plotins Überschätzung des Denkens führt ihn dann freilich zu einer Geringschätzung des Willens (s. unten), dessen Freiheit übrigens schon, ganz ähnlich wie später bei Kant, in der Selbstgesetzgebung der Vernunft erblickt wird. „Wenn die Seele die eigene Vernunft zum reinen und leidenschaftslosen Führer hat, dann ist dies Streben allein unser Werk, das nicht anderswoher kommt, sondern von innen, aus der reinen Seele" (Enn. III, 1). Und gar nicht mystisch, eher stoisch klingt der Ausruf: „Was sind wir schließlich! Doch nur, was wir in Wahrheit als wir selbst sind, denen die Natur auch die Herrschaft über die Leidenschaft verlieh. Denn Gott gab uns, die wir zugleich infolge der Natur unseres Leibes gehemmt sind, die Tugend, die keinen Herrn über sich duldet" (Enn. II, 3).

Aber wie seine theoretische Philosophie (s. oben), so bekommt dann auch Plotins Ethik einen immer stärkeren religiösen Grundzug. Unser Beruf ist es, unseres höheren Ursprungs eingedenk, der Urheimat unserer Seele, die wir bei dem Herabsteigen in diese Leiblichkeit verlassen haben, mit allen Kräften wieder zuzustreben, unser besseres Selbst durch Abtötung und Lossagung von der Sinnlichkeit zu befreien. Nur durch einen solchen Läuterungsprozeß, eine Reinigung (*κάθαρσις*) unserer Seele können wir zur höchsten Seligkeit gelangen. Die

erste Stufe dieser Erhebung bilden die bürgerlichen oder politischen Tugenden, die mit den vier platonischen übereinstimmen. Aber die Praxis ist nur der Theorie wegen da. Weit über ihnen stehen daher die dianoëtischen (vergl. Aristoteles, § 32); die höchste Seligkeit ist die Denkseligkeit. Bei der Schilderung des allmählichen Aufstiegs zu derselben kommt es dann wieder zu einer Art Erkenntnistheorie. Die sinnliche Wahrnehmung gibt uns nur schwache Spuren der Wahrheit, höher schon steht das verstandesmäßige Erkennen der „Dialektik“ (auch *διάνοια, λογισμός*), noch höher die unmittelbare Anschauung des göttlichen und damit zugleich Selbstanschauung des denkenden Geistes. Das Allerhöchste aber ist der Zustand bewußtloser Verzückung (*ἔκστασις*), trunkener Versenkung in das Göttliche, das völlige Einswerden mit dem Ur-Einen. Kein denkendes mehr, sondern ein liebendes Schauen ist es, zu dem in ihm die nun völlig Geist gewordene Seele sich erhebt. Sein können wir nur dann teilhaftig werden, wenn wir nicht bloß der Außenwelt, sondern auch unser selbst gänzlich vergessen; und auch dann müssen wir ruhig warten, bis dieser seligste Zustand über uns kommt. Plotin selber wollte ihn nur viermal in seinem Leben genossen haben. Damit ist die Seele zu dem göttlichen Urquell alles Seienden zurückgekehrt, der Ring in Plotins System geschlossen.

d) *Ästhetik.*

Wenn so bei Plotin die Ethik, gleich Physik und Logik, sich schließlich in religiöse Mystik auflöst, tritt anderseits bei ihm stärker als bei irgendeinem Philosophen seit Plato das ästhetische Moment hervor. Gleich seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung des Schönen gewidmet. Die Schönheit liegt, so lautet seine von echtem Künstlersinn eingegebene Erklärung, in der Bewältigung des Stoffes durch die Idee, dem Durchleuchten des Idealen in der sinnlichen Erscheinung. Zu jenem Läuterungsprozeß der Seele gehört es auch, daß wir, von der Betrachtung des Sinnlich-Schönen anfangend, allmählich aufsteigen zu dem an sich, d. i. geistig oder Ur-Schönen. Denn eben in seiner Schönheit besteht die Natur des Geistigen; der Urgrund des Seins ist mit dem Urquell des Schönen identisch. Die Sehnsucht nach diesem nennt Plotin, Platos Symposion folgend, die Liebe (*ἔρως*). Und zwar unterscheidet er auch hier wieder eine doppelte Gestalt: den höchsten Eros (oder die himmlische Aphrodite), der die reine Ausstrahlung

der Gottheit ist, und einen zweiten, der mit dem Stoff in Beziehung steht. Der wahre Künstler begnügt sich nicht mit der einfachen Nachahmung der Natur, sondern schafft nach den in seiner Seele wohnenden Urbildern (λόγοι) der Schönheit. Eine eigentliche Philosophie des Schönen, d. h. eine feste begriffliche Bestimmung und systematische Scheidung desselben vom Seienden (Wahren) und Guten, findet sich bei Plotin noch weniger als bei Plato (§ 24). „Das Gute und das Urschöne sollen als dasselbe gesetzt werden." Die Tugend ist schön, und das Schöne ist gut. „Als das Erste muß man die Schönheit setzen, die ja auch das Gute ist . . . Die Seele ist das durch den Nus Schöne. Das übrige, was in den Handlungen und in den Beschäftigungen schön ist, ist schön durch die gestaltende Seele" (*Enn.* I, 6). Geistestrunken will unser Neuplatoniker auch hier das Absolute unmittelbar durch die intellektuelle Anschauung ergreifen. Gefühl und Phantasie sind bei ihm mächtiger als logische Erwägung, der kontemplative Grundzug seines Denkens drängt zugleich den Willen zurück.

Der Volksreligion stellte sich Plotin nicht feindlich gegenüber, sondern suchte sie durch eine rein geistige Umdeutung ihrer Mythen und Gebräuche einerseits mit seinem System in Übereinstimmung zu bringen, anderseits dem neubelebten religiösen Bedürfnisse seiner Zeit — man denke daran, daß das Christentum schon zwei Jahrhunderte bestand — anzupassen. Ja, er tadelt sogar die Christen, daß sie den auch seiner Lehre zufolge existierenden, jedoch bei ihm noch nicht in den Vordergrund tretenden Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen (den Dämonen), zu denen er u. a. auch die olympischen Götter rechnet, nicht die gebührende Ehre erweisen. Anderseits verwarf er jedoch alle Astrologie, alles Prophezeien und alle Mantik. Und er persönlich begnügte sich mit dem inneren Gottesdienste. „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen," sagte er zu seinem Schüler Amelius, der ihn in seinen Tempel mitnehmen wollte, und seine letzten Worte sollen, seiner Lehre getreu, gelautet haben: „Ich versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen."

3. Plotins Schule: Porphyrius.

Der bedeutendste von Plotins Anhängern war der aus Syrien stammende Porphyrius (ursprünglich Malchus), geb. um 232, zuerst Schüler Longins in Athen, von seinem

30. Jahre ab Plotins zu Rom, wo er wahrscheinlich auch um 304 starb. Er wollte des Meisters Lehre nicht sowohl fortbilden, als vielmehr erläutern und verteidigen, zum Teil auch klarer und gefälliger darstellen, wobei ihn seine bei Longin gewonnenen Kenntnisse und stilistische Gewandtheit unterstützten. Erhalten ist nur ein geringer Teil seiner zahlreichen Schriften: Ein unvollständig überlieferter Abriß der Lehre Plotins in Aphorismen, dessen Biographie (beide gewöhnlich in den Plotin-Ausgaben abgedruckt), eine noch heute das einzige Lehrbuch der Logik im Gebiet des Islam bildende Einführung in die Kategorien des Aristoteles, denen er fünf noch allgemeinere Begriffe vorausschickte, eine Empfehlung der Enthaltsamkeit von Fleischnahrung und einige Briefe, darunter einer über den Mißbrauch der Mantik an den ägyptischen Priester Anebon. Bei seiner besonnenen und klaren Art ist es zu bedauern, daß von seiner Geschichte der Philosophie außer einem Leben des Pythagoras nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Verloren ist leider auch sein öfters von den Kirchenvätern erwähntes Werk *Gegen die Christen* (κατὰ Χριστιανῶν, in 15 Büchern), in denen er besonders die Gottheit Christi bekämpfte, während er seiner erhabenen Persönlichkeit unumwundene Anerkennung zollte. Porphyrius unterscheidet sich von Plotin nur durch seine noch ausgesprochenere Richtung auf das Praktisch-Religiöse. Zweck der Philosophie ist das Heil der Seele. Die Volksreligion suchte auch er durch philosophische Deutung wie durch die von ihm noch stärker betonte asketische Reinigung der Gesinnung zu heben.

§ 50. Die syrische und athenische Schule. Letzte Ausläufer der antiken Philosophie.

Über Julian vgl. A. Neander, Kaiser Julian und sein Zeitalter. 1812, 2. Aufl. 1867. D. F. Strauß, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. Mannheim 1847. R. Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhange mit seinen übrigen Werken. Freiburg i. B. 1904. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians usw. Berlin 1907. Neuere Ausgaben seiner Schriften s. unten. — Über Hypatia vgl. R. Hoche im Philologus XV (1860), 435—474, und R. Asmus in Studien zur vergleich. Litgesch. VII (1907), 11—44. — Über Proklus vgl. von neueren Arbeiten: M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles u. Proklus. Diss. Marburg 1905. N. Hartmann, Des Proklus philosophische Anfangsgründe der Mathematik. Gießen 1909. Seine wichtigsten

Schriften, die Kommentare zu Platos Timäus, Republik und zu Euklid liegen jetzt in guten kritischen Ausgaben von E. Diehl (3 Bde., 1903—06), Kroll (2 Bde., 1899—1901) und G. Friedlein (1873) in der Bibliotheca Teubneriana vor. — Über **Boëthius** *vgl. F. Nitzsch, Das System des Boëthius. Berlin 1860. Die beste Ausgabe seiner Schrift De consolatione philosophiae von R. Peiper, Lpz. 1871.*

1. Die syrische Schule.

a) Jamblich. b) Julian. c) Hypatia.

a) Während Plotins Lehrsystem, trotz seines theosophischen Gesamtcharakters, doch noch voll der edelsten und feinsten philosophischen Gedanken ist, so ist bei den jetzt folgenden Neuplatonikern von Philosophie kaum mehr die Rede. Als das Haupt der sogen. syrischen Schule gilt Jamblichus († um 330), ein Schüler des Porphyrius, meist in seiner syrischen Heimat oder Alexandria lehrend. Sein begeisterter Biograph Eunapius berichtet bezeichnenderweise so gut wie nichts von Leben und Lehre, um so mehr von den Wundertaten des „göttlichsten" Meisters. Erhalten sind von seinen Schriften: *Über die pythagoreische Lebensführung*, eine *Ermahnung zur Philosophie* und drei Zahlenspekulation enthaltende Schriften. Außerdem verfaßte er Kommentare zu Plato und Aristoteles, aber auch eine — chaldäische Theologie in 28 Büchern!

Jamblichus ist in der Hauptsache spekulativer Dogmatiker des Polytheismus, den er in willkürlichstem mystischem Aufputz wiederherzustellen sucht. Über Plotins „Ur-Eines" setzt er noch ein „völlig unaussprechliches" Urwesen, das eine aus drei göttlichen Elementen bestehende intelligible und eine ebenfalls in drei göttliche Kräfte sich zerlegende intellektuelle Welt erzeugt. Neben oder unter diesen überweltlichen Wesen stehen zunächst zwölf himmlische Götter, die sich weiter zu 36, dann zu 360 vervielfachen; ihnen folgen 72 Gattungen (!) von unterhimmlischen und 42 von Naturgöttern, auf alle diese „Götter" ein noch viel größeres Heer von Erzengeln, Engeln, Dämonen und Heroen: wie man sieht, eine wahre Musterkarte theosophischen Unsinns, vermischt mit neupythagoreischer Zahlenspekulation. In diesem Götterhimmel sucht er mit mehr oder weniger Geschick die Götter aller möglichen Religionen, mit Ausnahme der christlichen, unterzubringen. Zwischen den über- und untermenschlichen Wesen steht die, natürlich gleichfalls

dreigeteilte, menschliche Seele. In ihrer Läuterung besteht auch nach Jamblich die sittlich-religiöse Aufgabe des Menschen. Doch erscheint sie bei ihm nicht nur weit hilfsbedürftiger als bei Plotin, sondern die äußeren Hilfsmittel (Gebete, magische Zeichen, Beschwörungen, Mysterien, Sühnopfer der verschiedensten Art) gewinnen durchaus die Überhand. Die höchste Tugend ist denn auch die — priesterliche!

Leider bleibt dieser phantastische Geist wenigstens in der syrischen Schule vorherrschend. Die wahrscheinlich von einem von Jamblichs Schülern gegen den Bekämpfer der Mantik, Porphyrius, gerichtete Schrift *Von den Mysterien der Ägypter* verteidigt neben Mantik, Beschwörungs- und Opferwesen die krassesten Albernheiten und erklärt ausdrücklich die Priester, als Träger der göttlichen Offenbarung, für höherstehend als die Philosophen. Jamblichs Triadensystem wurde von seinem Schüler Theodorus noch weiter ausgeführt. Andere gewannen fast einen ebensolchen Ruf als „theurgische" Wundertäter wie ihr Meister, während noch andere, wie Dexippus und Themistius, sich als tüchtige Kommentatoren aristotelischer Schriften bewährten.

b) Zu Jamblichs Anhängern gehörte auch der edle, aber phantastische Kaiser Julian (361—363), der „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" (D. F. Strauß), dem bekanntlich sein Wiederherstellungsversuch des Polytheismus nicht gelang, und den wohl nur sein früher Tod vor noch stärkerer Enttäuschung bewahrt hat. „Der Galiläer" siegte. Die Überbleibsel von Julians Schriften, die mehrfach herausgegeben worden sind — die Bruchstücke der Schrift *Gegen die Christen* von *C. J. Neumann*, griechisch und deutsch, Leipzig 1880, die übrigen philosophischen Reden und Briefe von *Rudolf Asmus* in *Philos. Bibl. Bd. 116*, Leipzig 1908 — zeigen keine selbständigeren philosophischen Gedanken. Die Briefe an Jamblich sind unecht. Eine Schrift über „Götter und Welt" rührt von Julians Freund Sallustius her.

c) die letzte, edle Erscheinung aus diesem Kreise ist die 415 von einem durch fanatische Mönche aufgehetzten Christenpöbel zu Alexandria ermordete jungfräuliche Philosophin Hypatia, deren Name durch Kingsleys und Mauthners gleichnamige Romane in weitere Kreise gedrungen ist. Ihr Schüler, der Bischof Synesios von Cyrene, verband in eigenartiger Weise ihre Lehre mit der christlichen (s. § 57 Anf.).

2. Die athenische Schule. Proklus.

Nachdem der alte Glauben im Kampfe gegen das siegreiche Christentum endgültig unterlegen war, wandten sich die Neuplatoniker, statt theosophischer Spekulation und polytheistischer Restaurationsversuche, wieder mehr der gelehrten Tätigkeit, namentlich der Erklärung platonischer und noch mehr aristotelischer Schriften zu, wie wir dies soeben von Dexippus und Themistius bemerkten. Wir finden diese Philosophen des 5. und angehenden 6. Jahrhunderts als Leiter der alten platonischen Schule zu Athen, die noch immer bestand, nachdem die peripatetische, stoische und epikureische seit Jahrhunderten eingegangen waren. Wir erwähnen von ihnen: den jüngeren Plutarch († 433) und den Alexandriner Syrian, der in einem noch erhaltenen Kommentar zu einigen Büchern der aristotelischen Metaphysik begeistert für Plato und die Pythagoreer eintritt.

Der bedeutendste aber unter ihnen war der Schüler der beiden letztgenannten, der Syrier Proklus (410—485), der eine merkwürdige Mischung von philosophischem Tiefsinn und dürrer Gelehrsamkeit, scharfsinniger Dialektik und kritiklosem Wunderglauben darstellt. Auch er kommentierte platonische Schriften. Jedenfalls ist Proklus, wie neuere Untersuchungen (s. die *Literatur* S. 200) gezeigt haben, doch nicht der bloße Mystiker, als den man ihn bisher vielfach genommen hat. Er weiß mit Platos Hypothesis Bescheid, ja er hat in seinem Euklid-Kommentar eine in platonischem Geiste gehaltene Philosophie der Mathematik gegeben, insbesondere das Maß als die Gleichheit des Ungleichen bestimmt. Die Vernunft überhaupt ist ihm das Maß der gesamten Erkenntnis. Er sucht die Notwendigkeit der Voraussetzung von Plotins Ur-Einem dialektisch zu begründen und die Weise begriffsmäßig zu bestimmen, wie es sich in der mannigfaltigen Welt der Erscheinungen darstellt. Die Art, wie er hierbei zu Werke geht, gemahnt einigermaßen an Hegels dialektische Methode. Ausgehend von dem plotinischen Grundgedanken der Entfaltung des Einen zum Vielen und dem Zurückstreben des letzteren zur Einheit, nahm er drei Entwicklungsstufen alles Seienden an: das Beharren (μονή), Hervorgehen (πρόοδος) und Zurückstreben (ἐπιστροφή). Aber dieser an sich wertvolle Entwicklungsgedanke wandelt sich nun in Proklus' Scholastik in ein auf alles Denkbare ausgedehntes System von „Drei-

heiten", zuweilen abwechselnd mit „Siebenheiten", um. An die Stelle wirkender Ursachen treten tote Abstraktionen, an die Stelle eines philosophischen Lehrgebäudes ein Labyrinth von phantastischen Gebilden, an die Stelle von Denknotwendigkeit eine mystische Zahlenspielerei, auf die im einzelnen einzugehen verlorene Zeit sein würde. Daneben tritt eine Verarbeitung der gesamten bisherigen, hellenischen und nichthellenischen, Theologie, einschließlich der Mysterien mit allem ihrem Aberglauben, zu einem schematischen System.

Die „Ethik" des Proklus fordert, wie die des Jamblich, die von dem hilfsbedürftigen Menschen nur durch alle möglichen übernatürlichen Hilfsmittel zu erlangende, in fünf Stufen erfolgende Erhebung zum Übersinnlichen, die natürlich auch hier in dem mystischen Einswerden mit der Gottheit gipfelt.

An Geist, Einfluß und Ansehen kam keiner der Nachfolger des Proklus ihm gleich. Dagegen haben sich mehrere derselben, wie der gelehrte Simplicius und der jüngere Olympiodor, als tüchtige Ausleger früherer Philosophen, namentlich des Plato und Aristoteles, ersterer auch des Epiktet, ausgezeichnet.

8. Boethius. Ende der antiken Philosophie.

Im weströmischen Reiche scheint sich der Neuplatonismus mehr in seiner reineren, plotinischen Form erhalten zu haben. Sein letzter Vertreter ist hier der zu Athen gebildete edle Römer Boethius (480—525), der bekanntlich auf Theoderichs Befehl hingerichtet wurde. Obwohl er äußerlich dem Christentum angehört haben soll, ist doch die von ihm erhaltene Schrift *De consolatione philosophiae*, die er sich selbst zum Trost, in Prosa abwechselnd mit Versen, im Kerker niederschrieb, zwar von echt religiösem, aber nicht christlichem, sondern antikem Geiste durchweht. Sie weist eine Mischung von gemäßigtem Neuplatonismus und Stoizismus auf. Ihr Grundgedanke ist die Besiegung aller Affekte durch die Vernunft und das Vertrauen auf Gottes Vorsehung. Durch seine zahlreichen, lateinisch geschriebenen Kommentare und Übersetzungen, besonders der logischen Schriften des Aristoteles und Porphyrius, ist er ein einflußreicher Lehrer des christlichen Mittelalters geworden.

In diese Periode, das Mittelalter, sind wir jetzt der

Zeit nach bereits eingetreten. Und bald sollten die Reste der kümmerlich dahinsiechenden griechischen Philosophie auch ihr äußerlich sichtbares Ende finden. Im Jahre 529 hob Kaiser Justinian die Philosophenschule zu Athen durch kaiserliche Verordnung als unchristlich ausdrücklich auf, zog ihr nicht unbeträchtliches Vermögen ein und verbot für die Zukunft alle Vorträge hellenischer Philosophie. Der letzte Schulleiter, Damascius und sechs seiner Genossen, darunter Simplicius, wanderten nach Persien aus, wo sie in König Chosroës einen der Philosophie freundlich gesinnten Herrscher zu finden hofften, kehrten aber bald enttäuscht zurück. Die antike Philosophie blieb fortan Sache der Gelehrsamkeit, bis sie im Anfang der neueren Zeit zu neuem Leben erwachen sollte.



Die Philosophie

des

Mittelalters.



Die Philosophie des Mittelalters.

§ 51. Einleitendes. Literatur.

Nur in sehr bedingtem Sinne kann man von einer Philosophie des christlichen Mittelalters sprechen: sofern man nämlich unter Philosophieren rein vernunftgemäßes, von allen anderen Autoritäten unabhängiges Denken versteht. Während die antike Philosophie gerade in der Losreißung von der nationalen Glaubenslehre (Mythologie) erwächst und groß wird, ruht die gesamte mittelalterliche Philosophie, wenn wir von der arabisch-jüdischen Episode (§ 63) absehen, auf dem Grunde des kirchlichen Dogmas. Immerhin hat sich innerhalb dieser Schranken so viel philosophischer Scharfsinn entfaltet, der in mancher Beziehung auch auf die Philosophie der Neuzeit eingewirkt hat, daß dieser Zeitabschnitt nicht einfach übergangen werden darf.

Die Urzeit des Christentums zwar hat mit philosophischer Forschung nichts zu tun. Es tritt vielmehr während derselben eine deutliche Abneigung gegen die Philosophie hervor, die von dieser ebenso kräftig erwidert wird. Aber sobald das Christentum sich über weitere Kreise ausbreitet, insbesondere auch die Gebildeten ergreift, wird ihm eine Auseinandersetzung mit der geistigen Welt des Hellenentums nicht nur zum Bedürfnis, sondern auch zur Notwendigkeit. Um die heidnischen Philosophen mit ihren eigenen Waffen zu überwinden, arbeiten die christlichen Schriftsteller mit den Begriffen und Formeln des griechischen Denkens und bilden so allmählich ein christliches Lehrgebäude, eine Dogmatik aus. Diese Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte nennt man die Zeit der „Väter“, ihre Philosophie die Patristik.

Nachdem diese neue, christliche Philosophie in Augustin einen großartigen Ausdruck und relativen Ab-

schluß gefunden hat, sucht das spätere Mittelalter dieselbe nur noch feiner zu begründen und, im Anschluß an Aristoteles, im einzelnen schulmäßig auszugestalten und zu systematisieren (Scholastik). Die Philosophie ist durchaus zur Magd der Theologie geworden. Neben dieser schulmäßigen, logischen Bearbeitung der christlichen Heilslehre geht aber, anfangs leise, allmählich immer stärker werdend, eine dem Neuplatonismus verwandte, an das religiöse Fühlen und gefühlsmäßige Schauen sich wendende Spekulation einher, die in der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht. Sie leitet dann auf dem religiösen Gebiet bereits zur neuen Zeit (Reformation) über, während zugleich auf dem intellektuellen Gebiete die Rückkehr zu selbständigem, wissenschaftlichem Forschen und Erkennen (Renaissance) sich langsam vorbereitet.

Wie interessant diese ganze Entwicklung religionspsychologisch und kulturhistorisch auch ist, so muß unsere Geschichte der Philosophie sich doch, schon aus prinzipiellen Gründen, auf eine Übersicht des philosophisch Wichtigeren beschränken. Einzelheiten derselben darzustellen, ist Sache der Theologie und derjenigen „Philosophie", die auch heute noch auf den Pfaden der Scholastik wandelt.

Von philosophischer Literatur, die das ganze christliche Mittelalter umfaßt, ist neben den jetzt veralteten Werken von *H. Ritter (Geschichte der Philosophie,* Bd. V ff., Hamburg 1841 ff., und der kürzeren *Geschichte der christlichen Philosophie,* 2 Bde., Göttingen 1858—59), besonders *J. E. Erdmanns Grundriß* (oben S. 7), Bd. I und der II. Band von *Ueberweg-Heinze* zu nennen; als zuverlässiges Kompendium namentlich der letztere, der in der neuesten (9.) Auflage, mit Unterstützung von Spezialforschern, stark umgearbeitet und erweitert erschienen ist (1905: 403 Seiten, 5. Aufl. 1877: 276 Seiten). Als kürzere, durch Klarheit sich auszeichnende Übersicht jetzt besonders zu empfehlen: *Clemens Bäumker* in der (Teubnerschen) *Allgemeinen Geschichte der Philosophie,* S. 288—381. Die Logik dieser Zeit behandelt *Prantl* (oben S. 8), die Ethik *Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik* (noch über das Mittelalter hinaus bis zum Pietismus einschl.). Von katholisch-philosophischer Seite sind die namhaftesten Darstellungen: *A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1864—66 (streng-

orthodox), und *O. Willmann, Geschichte des Idealismus,* Bd. II, 1896. Auf protestantisch-theologischer Seite ist das grundlegende, auch für den Philosophen wertvolle Werk: *A. Harnacks* dreibändiges *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., 1909—10; einen Auszug für Studierende bildet sein *Grundriß der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., 1905. Empfohlen wird auch *Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle 1906. Von neueren kirchengeschichtlichen Werken vgl. *K. Müller, Kirchengeschichte,* Bd. I, 1892, Bd. II 1, 1902.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie der Kirchenväter (Patristik).

Speziell über die Zeit der Patristik handeln: Joh. Huber, Die Philos. der Kirchenväter. Mchn. 1859 (kathol.-liberal). Chr. Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tüb. 1860 (protestantisch-liberal). A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857 (desgl.). Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891 (katholisch-orthodox). Vgl. auch das literaturgeschichtliche Werk von Ad. Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande. 2. Aufl. 1889. Bardenhewer, Patrologie. 2. Aufl. Freiburg 1901.

Kapitel I.

Ältere Patristik

(bis zur Fixierung der Grunddogmen auf dem Konzil von Nicaea 325 n. Chr.).

§ 52. Urchristentum und Philosophie. Gnostizismus.

Nicht durch seinen philosophischen, sondern durch seinen sittlich-religiösen Inhalt hat das Christentum die Gemüter ergriffen und schließlich die abendländische Welt erobert. Nicht in wissenschaftlichen Beweisen suchte es seine Stütze, sondern in der praktischen Bewährung: wer den Willen des Vaters im Himmel tut, der wird inne werden, ob Jesu Lehre wahr d. i. von Gott ist. Von Gott stammt das neue Gebot der Liebe (zu ihm selbst und dem Nächsten), das die bessere Gerechtigkeit darstellt. Der Weg dahin ist die Sinnesänderung: Demut, Selbstverleugnung, Gottvertrauen, die uns Sündenvergebung und Einigung mit Gott verschaffen; das Ziel: Aufrichtung des Reiches Gottes, das Jesus, der Verkünder

dieser frohen Botschaft, als der von den Propheten verheißene Messias demnächst sichtbar aufrichten wird. Dies in Kürze der Kern des Jüngerglaubens.

Demgegenüber ist nun Paulus der erste spekulative Kopf, der erste Theologe des Christentums gewesen, der, über die Schlichtheit des Evangeliums hinausgehend, sich theoretisch mit dem Gesetzesbegriff des Alten Testaments auseinandersetzt, aber insofern selbst in der jüdischen Auffassung befangen bleibt, als er dem „Gesetze" des Alten Bundes nur durch den stellvertretenden Opfertod Christi ein „gesetzliches" Ende machen zu können meint, worauf dann ein völlig neues geistiges Leben der Seele beginnen könne. Nach der nicht jüdischen Seite finden sich weit weniger Anknüpfungspunkte[1]). Gegen die Philosophie verhalten die paulinischen Briefe sich sehr ablehnend. „Sehet zu, daß euch niemand beraube durch Philosophie und lose Verführung, die auf menschlicher Überlieferung, nicht auf Christus beruht," heißt es in dem Briefe an die Kolosser 2, Vers 8. Dagegen verrät das später verfaßte, jedoch nicht nach 110 anzusetzende vierte (sogen. Johannes-) Evangelium deutlich genauere Bekanntschaft (nach *A. Harnack* nicht „Durchdringung") mit der alexandrinischen Logos-Philosophie (§ 48). Leider fand von dort (Philo) aus auch die zweideutige Kunst der allegorischen Auslegung und die Dämonenlehre in das Urchristentum Eingang. Auch die enthusiastische Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi hält an; desgleichen machen asketische Züge sich bereits bemerkbar.

Die Schriften der zwischen 93—150 in griechischer Sprache schreibenden sogen. „apostolischen Väter" (Clemens und Hermas von Rom, Ignatius und Polykarp aus Kleinasien u. a.) sind nur als historische Quellen, durch ihr Alter, merkwürdig. Sie stehen inhaltlich den uns aufbewahrten Schriften des neutestamentlichen Kanons bedeutend nach und sind philosophisch ohne weiteres Interesse. Der erste, freilich fehlgeschlagene Versuch einer Philosophie des Christentums ist

---

[1]) Neuerdings wird von theologischer Seite (vgl. *Wernle, Die Anfänge unserer Religion.* 2. Aufl. 1904) auf die Durchdringung des Paulus mit der jüdisch-hellenistischen Spekulation der Alexandriner hingewiesen, die sich namentlich in der Lehre vom „letzten" Adam oder „zweiten Menschen vom Himmel" als dem Urbilde des neuen geistigen Menschen, sowie in der asketischen Tendenz seiner Ethik (das „Fleisch" Sitz des Bösen) zeige.

Der Gnostizismus.

Nur ein gnostisches Werk, die Πίστις σοφία, ist erhalten, sonst nur die Darstellungen seiner Bestreiter, besonders des Irenaeus und Hippolytus. Spezialdarstellungen haben die Theologen Neander (1818), Baur (1835), Lipsius (1860) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte 1884) geliefert; vgl. auch Harnack I, 186—226. Eugen H. Schmitt, Die Gnosis, 2 Bde., 1907. Unmittelbar in die eigenartige Gedankenwelt der Gnostiker führt ein das Buch von Wolfgang Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena (Diederichs) 1910 (mit ausführlicher Einleitung und zahlreichen Erläuterungen).

Schon an einigen Stellen des Neuen Testaments wird gegenüber dem Glauben (πίστις) die Erkenntnis (γνῶσις) der göttlichen Weisheit als höhere Stufe des Christentums betrachtet, freilich auch — in den Briefen wie in der *Offenbarung* — vor ihr gewarnt, soweit sie sich in sektiererischen Geheimlehren vom kirchlichen Christentum absonderte. Doch erst im 2. Jahrhundert gewinnt die „Gnosis" größere Bedeutung. Die Gnostiker wollen das Christentum zur absoluten und zugleich zur Weltreligion machen, indem sie es sowohl über die alttestamentliche Religion wie über den „dürftigen" Gemeindeglauben durch seine „Vergeistigung", d. h. bei ihnen eine geheimnisvolle und phantastische Theosophie, die Stücke hellenischer Philosophie und hellenischen Mysterienglaubens neben orientalischer Kultweisheit in sich aufnimmt, zu erheben suchen.

1. Die Vorläufer des Gnostizismus treten zu Anfang des 2. Jahrhunderts in den von jeher zum religiösen Synkretismus neigenden Ländern Vorderasiens auf. Lehrer wie Cerinth (um 115 in Kleinasien) gingen zunächst vom Judentum aus, das nur sittlich und spekulativ zu läutern sei. Der von den Juden verehrte Weltschöpfer und Gesetzgeber sei nur der Vorbereiter für den unnennbaren höchsten Gott, der sich als „Christus" oder heiliger Geist bei der Taufe auf den Menschen Jesus niedergelassen habe. Die Syrer Satornil und Cerdo fügen noch eine Reihe Engel und Dämonen hinzu, um die Kluft zwischen der namenlosen und unerkennbaren höchsten Gottheit und der Materie, dem Reich des Satanas, auszufüllen. Die gleichfalls syrischen Ophiten („Schlangenverehrer") sahen in der Schlange des Paradieses, der ehernen Schlange des Moses und in Christus das gleiche, von dem neidischen Judengotte erlösende Prinzip wahrer Gotteserkenntnis. Karpokrates aus Alexandrien und seine Anhänger verbanden damit mehr hellenische, namentlich platonische und pythagoreische Elemente. Sie

bekränzten in ihren Schulen das Bild Jesu zusammen mit denen des Pythagoras, Plato und Aristoteles. Von ihren kirchlichen Gegnern wurden sie eines weitgehenden Kommunismus beschuldigt.

2. Der um 130 in Alexandrien lebende Basilides bildete ein phantastisches System göttlicher Kräfte in 365 (!) voneinander abgestuften himmlischen Sphären aus, von der obersten des unaussprechbaren, namenlosen Urgrunds, „der noch nicht Gott war“ und den Samen des Alls erzeugte, in zahllosen „Sohnschaften“ und „Samenergüssen“ herab bis zu der von Jehovah regierten, die wir erblicken. Das göttliche Erlösungswerk Jesu und zugleich die sittliche Aufgabe des Menschen besteht in der Trennung des Geistigen von der Mischung mit dem Materiellen.

Das umfassendste und tiefsinnigste gnostische System war, nach den uns erhaltenen Nachrichten, das des um 135 von Alexandrien nach Rom gekommenen Valentin, der, trotzdem er als Ketzer aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde, namentlich unter den Gebildeten zahlreiche Anhänger fand. Der Urgrund der Dinge ist die ewige und ungewordene Einheit, das Unnennbare, die Tiefe, der vollkommene Äon, auch Vater oder Vor-(Ur-)Väter genannt. Er erzeugte aus Bedürfnis nach Liebe — nach einigen mit der „Stille des Gedankens“ als Gattin — den Geist (νοῦς) und die Wahrheit. Ihnen entsprossen Vernunft (λόγος) und Leben, aus diesen hinwiederum der (Ideal-) Mensch und die (Ideal-) Kirche, und so weitere Paare, darunter auch Christus und der Heilige Geist. Die Gesamtheit aller 30 Äonen (Geister) — die sich einmischende pythagoreische Zahlenmystik übergehen wir — heißt das Pleroma d. i. die Fülle (der Geisterwelt).

Bedeutsam ist neben dieser an die alexandrinische Theosophie erinnernden Kosmogonie die in der *Πίστις Σοφία* romanhaft ausgeführte Leidensgeschichte des jüngsten der Äonen, der *Σοφία* oder menschlichen Weisheit. Sie strebte in sündiger Überhebung nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Urvater, brachte aber nur ein unvollkommenes Wesen hervor. Sie wurde dann von dem „Grenz“-Äon über ihre Schranken und die Unerkennbarkeit des Urgrundes belehrt, ihr leidenschaftliches Sehnen von ihr abgelöst und als niedere Weisheit, auch Achamoth genannt, in die der himmlischen „Fülle“ entgegengesetzte „Leere“ verbannt, wo sie den irdischen Weltbildner — nach Plato „Demiurgos“ benannt — und die Welt des Stoffes gebar. Daher die heiße Sehnsucht nach dem

Himmlischen in allen Wesen und Dingen dieser Erde (vgl. das biblische „Seufzen und Harren" der Kreatur). Auch die Menschenwelt zerfällt in verschiedene Abstufungen: die Stoffmenschen (Hyliker), die „Seelen"-Menschen (Psychiker) und die Pneumatiker oder reinen Geistesmenschen. Zu ihrer Erlösung ist der irdische Christus auf die Welt gekommen, in dem der himmlische eine Zeitlang leibliche Gestalt annahm; er will uns zur wahren Erkenntnis (γνῶσις) und zu unserem wahren Ursprung, dem Reiche des Lichts, zurückführen. Freilich nur die „Geistesmenschen", unter denen sich die Gnostiker selber verstehen, werden, in die Fülle des Geisterreichs zurückgebracht, unbeschränkter Seligkeit teilhaftig werden; die Psychiker bleiben mit dem Demiurg an dem Ort der Mitte; die Stoffmenschen und die gesamte Stoffwelt samt dem Widerspiel des Demiurgen, dem Bösen oder Teufel, werden der Vernichtung anheimfallen.

3. Spätere Gnostiker, wie Bardesanes aus Mesopotamien (154—222), lenkten wieder einfacheren, der Kirchenlehre näherstehenden Anschauungen zu. Bardesanes legte namentlich auf die menschliche Willensfreiheit Gewicht. Im übrigen ist die gnostische Ethik in ihrer schroffen Entgegensetzung von Geist und Materie wesentlich asketisch gerichtet; nur bei wenigen scheint dies Prinzip zu einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber den „Fleischessünden" geführt zu haben.

Daß sich viele „Schwindler, Magier, Wahrsager, Geldschneider und Taschenspieler, Betrüger und Mucker" (*Harnack I,* 202) an den Gnostizismus drängten, darf uns nicht blind machen gegen die philosophischen Grundgedanken, die hinter der nach Platos Muster mythisch gestalteten, zuweilen, besonders bei Valentin, wirklich geistvollen, häufiger aber phantastischen Einkleidung liegen und uns an frühere Erscheinungen erinnern: 1. Entwicklung des gesamten Universums aus dem Urgrund in unendlichen Abstufungen, und 2. Erlösung der unvollkommenen, in Sünde und Verdammnis versunkenen Welt durch Wiedererhebung zu ihrem göttlichen Urquell. Daneben haben die Gnostiker auch noch andere Verdienste; namentlich um die junge Kirche. Sie haben einen neuen Kanon christlicher Schriften aufgestellt und denselben nicht bloß durch allegorische Umdeutung, sondern auch mit den Mitteln philologischer Kritik und Exegese bearbeitet. Sie sind so durch ihre Tätigkeit die Begründer der christlichen Dogmatik, Ethik und Exegese geworden,

während ihre religionsphilosophische Tätigkeit zu eigentlicher Gemeindebildung und -organisation sich unfähig zeigte.

Trotzdem hat das Christentum des 2. Jahrhunderts Mühe gehabt, dieses fremden Pfropfreises sich zu erwehren. Es mußte den Gnostizismus, obwohl dieser das wahre, „geistige" Christentum darzustellen behauptete und sich auf eine „Geheimlehre" der Apostel berief, ablehnen, denn in der Tat wurden durch ihn wesentliche Züge des ursprünglichen Jesus-Christentums umgestaltet und verzerrt. Die eine Gottheit war in eine Unzahl göttlicher Wesen aufgelöst, der einfache sittlich-religiöse Grundgedanke ins Philosophisch-Mysteriöse erhoben, die biblischen Heilstatsachen ins Symbolische umgedeutet, und vor allem die Erlösung nur auf die gnostischen Auserwählten beschränkt. Weniger durch theoretische Widerlegung, als durch ihre um diese Zeit erfolgende festere Organisation (bischöfliche Verfassung) gelang es der aufstrebenden Kirche, des Gnostizismus, soweit derselbe nicht freiwillig in ihren Schoß zurückkehrte, Herr zu werden. Aber in der Polemik mit ihm ist nicht nur eine kirchlich-theologische Literatur (s. oben) entstanden, sondern die Kirche hat selbst vieles von ihm gelernt und in sich aufgenommen, wie neuerdings namentlich *Harnack* gezeigt hat.

4. Anhangsweise beschäftigen wir uns hier noch mit zwei Erscheinungen, von denen die eine mehr der Kirchengeschichte, die andere der vergleichenden Religionsgeschichte angehört: Marcion und Mani.

a) Marcion, ein reicher Schiffsherr aus Sinope, der um 140 nach Rom kam, ist im Unterschied von den Gnostikern, vor allem von praktisch-religiösen Gesichtspunkten bewegt. Sein Interesse gilt nicht sowohl einer kosmologischen Metaphysik als der Heilslehre. Von der paulinischen Auffassung des Christentums aufs lebhafteste ergriffen, suchte er dieselbe bis in ihre radikalsten Konsequenzen auszubilden, indem er die ganze alttestamentliche Grundlage völlig beseitigt wissen wollte, dem Judengott, als dem unvollkommenen, ja bösen Prinzip, Jesus als das gute Prinzip, dem starren Gesetz der Selbstgerechtigkeit die Freiheit und die erbarmende Liebe des Evangeliums entgegenstellte. Obwohl er kein philosophisches System für Eingeweihte lehren wollte wie die Gnostiker, zeigen sich doch hier und da, namentlich in der Entgegensetzung des Geistig-Unendlichen und des

Sinnlich-Beschränkten, gnostische Einflüsse. Von da gelangt er denn auch zu strenger Askese in der Ethik. Mit dem Alten Testament lehnte er auch dessen allegorische Auslegung gänzlich ab, von den Aposteln ließ er allein Paulus gelten; sogar dessen Briefe seien vielfach mißverstanden und judaistisch verfälscht worden. Marcions Versuch, die Kirche in seinem Sinne zu reformieren, scheiterte. Er gewann zwar viele Anhänger, und von den zahlreichen marcionitischen Gemeinden, die sich im 2. Jahrhundert bildeten, haben manche in Armenien und Syrien noch jahrhundertelang bestanden. Allein die Großkirche hat ihn wie das entgegengesetzte Extrem, die judaisierenden Ebioniten, von sich abgestoßen, indem sie sich zur altkatholischen Kirche entwickelte.

b) Gnostische Einflüsse verrät auch der im 3. Jahrhundert im Orient wirkende Perser Mani oder Manes in seiner aus altbabylonischen, persischen und gnostischen Elementen eigentümlich gemischten Lehre. Grundzug ist der strenge Dualismus der Lehre Zoroasters, der Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip (Licht — Finsternis) im Kosmos wie in der Seele des Menschen. Strengste Enthaltung von allem Unreinen in Worten und Werken (daher Ehelosigkeit, Fasten u. a.) galten als Merkmal der Auserwählten, denen die minder Vollkommenen eine fast göttliche Verehrung zollten. Trotz mannigfacher Verfolgung (Kreuzigung seines Stifters) fand der Manichäismus in Vorderasien, ja im 4. und 5. Jahrhundert auch im Abendlande große Verbreitung. Neuerdings sind in Ostturkestan Bruchstücke manichäischer Schriften in mittelpersischer Sprache aufgefunden worden. Über diesen jüngeren Manichäismus, der sich in christlichen Modifikationen bis ins 13. Jahrhundert hinein erhielt, finden wir ausführliche Aufschlüsse in den Schriften Augustins, der ihm selbst neun Jahre lang angehörte. Eine gut zusammenfassende Darstellung gibt, im Anschluß an die neueren Forschungen von *K. Kessler*, *Harnack* im Anhang zu seiner DG I, 737—751.

§ 53. Die Apologeten oder ältesten Kirchenväter.

v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, Bd. I. Leipzig 1883 (von Harnack).

Gegen die mannigfachen Angriffe und Vorwürfe, die sich das im Laufe des 2. Jahrhunderts stärker werdende Christentum von seiten der heidnischen Schriftsteller

(z. B. Celsus, später Porphyrius) und des heidnischen Staates zuzog, traten seitens der Kirche eine Reihe mehr oder minder philosophisch gebildeter Männer, zum Teil selbst erst Neubekehrte, mit Verteidigungsschriften auf: die sogenannten Apologeten. Soweit diese Verteidigung gegen die Vorwürfe der Lasterhaftigkeit, heimlicher Greueltaten, Staatsfeindschaft gerichtet ist, interessiert sie uns hier nicht, sondern nur das philosophische Moment daran. Im Gegensatz zu den Gnostikern vertreten die Apologeten das kirchliche Christentum und werden deshalb mit Recht als die ersten Kirchenväter bezeichnet, aber sie wollen zugleich die christliche Religion den philosophisch Gebildeten als die höchste und einzig wahre Philosophie darlegen, indem sie dieselbe als vernünftig, als die Religion des Geistes, der Freiheit und der Sittlichkeit nachzuweisen suchen.

1. Von dem ältesten unter ihnen, Quadratus aus Athen, ist nichts Sicheres bekannt. Über den „athenischen Philosophen" Aristides sind wir durch seine an Kaiser Antoninus Pius gerichtete Schutzschrift unterrichtet, die namentlich den Monotheismus hervorkehrt, übrigens keine besondere Selbständigkeit des Denkens zeigt. Weitaus der bedeutendste der älteren Apologeten ist Justinus Martyr (zwischen 165—167 zu Rom als Märtyrer gestorben) aus Sichem, von Stoa und Platonismus her zum Christentum gekommen, im Philosophengewande lehrend. Von den ihm zugeschriebenen, griechisch verfaßten Schriften (ed. *Otto* 1842 ff., 3. Aufl. 1875—81) gehören ihm sicher an zwei an Antonius Pius bezw. Mark Aurel gerichtete Schutzschriften (ἀπολογίαι) und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Das Christentum ist Justin Philosophie und Offenbarung zugleich, Philosophie, weil es über die philosophischen Probleme aller Zeiten Aufschluß gibt, und göttliche Offenbarung, die notwendig war, um die Menschheit aus der Macht der Dämonen, dem Polytheismus und der Unsittlichkeit zu erretten. Eine teilweise Offenbarung der göttlichen Vernunft (Logos) ist zwar auch vorzüglichen Heiden, wie Sokrates und Plato, und frommen Juden (Abraham, Elias), von denen jene manches übernommen, zuteil geworden; denn der Same des göttlichen Logos (der stoische λόγος σπερματικός) ist über die ganze Welt verstreut. Aber die volle Wahrheit hat sich allein in dem neuen Sokrates, dem „Lehrer" Christus, als der menschgewordenen Vernunft Gottes, offenbart. Gott, dessen Vorstellung jedem Menschen ebenso an-

geboren ist wie die der allgemeinsten sittlichen Begriffe, ist einheitlich, ewig, unerzeugt, ohne Namen, unaussprechlich; er hat durch seine Vernunft (λόγος) seinen göttlichen Sohn, der in Jesus Mensch geworden, in seiner Weisheit (dem heiligen Geiste) die Welt erschaffen. Die menschliche Seele besitzt Vernunft, Unsterblichkeit und (durch das göttliche Vorherwissen nicht aufgehobene) Willensfreiheit. Justins Einfluß auf die späteren Kirchenväter ist sehr bedeutend gewesen.

2. Ihm verwandt ist der „christliche Philosoph von Athen", Athenagoras, der in seiner uns erhaltenen, 177 verfaßten Apologie namentlich den Monotheismus und dessen Vereinbarkeit mit der Dreieinigkeitslehre, sowie in einer besonderen Schrift die leibliche Auferstehung der Toten nachzuweisen suchte. — Während Justin und Athenagoras mit ihren an die Kaiser gerichteten Schutzschriften zunächst die Abwehr äußerer Gewalt von ihren Religionsgenossen bezweckten, versucht Theophilos († 186 als Bischof von Antiochien) mit theoretischen Gründen einen wissenschaftlichen Heiden von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen; eigenartige Gedanken treten nicht hervor. Das Christentum wird nicht mehr als „Philosophie", sondern als „Weisheit Gottes" bezeichnet.

Für Tatian dagegen ist das Christentum die einzig wahre Philosophie. In seiner erhaltenen Schrift *Gegen die Griechen* (um 160) ist ihm jedes Mittel der Verdrehung und Verleumdung recht, um die griechische Wissenschaft, Kunst und Sitte herabzusetzen. Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist; nur der letztere ist unsterblich. Ebensowenig wissenschaftlichen Wert besitzt des später lebenden Hermias *Verspottung der draußen stehenden Philosophen* — „draußen stehend", denn das Christentum gilt eben schon als die Philosophie —, die nicht ohne Witz und Frische, aber ohne jedes Verständnis, durch Aufzeigung ihrer Differenzen die heidnischen Philosophen lächerlich zu machen sucht, deren Philosophie er für eine Ausgeburt der von gefallenen Engeln mit Erdenweibern erzeugten Dämonen hält!

3. Weniger gegen die heidnische Philosophie als vielmehr gegen den inzwischen mächtig angewachsenen Gnostizismus wendet sich das in einer lateinischen Übersetzung erhaltene Hauptwerk des Irenäus (aus Kleinasien, später Bischof von Lyon, wo er um 202 als Märtyrer gestorben sein soll): *Enthüllung und Widerlegung der*

fälschlich sogenannten Erkenntnis. Im Gegensatz zu den durch die Spekulation weltlicher Weisheit verführten Gnostikern, sucht Irenäus die kirchliche Lehre samt der durch die Bischöfe fortgesetzten apostolischen Tradition theoretisch zu begründen. Er hält an der Identität des Schöpfers und des Erlösers, des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gottes fest. Das Alte Testament gilt ihm, um mit Paulus zu reden, nur als „Zuchtmeister" auf das Neue, die ganze Geschichte als göttlicher Erziehungsplan zum Heile des Menschen, der Zweck und Ziel der Schöpfung ist. Alles, auch die Natur, ist auf die Erlösung des Menschen angelegt, die durch Christus erfolgt. Warum ward Gott Mensch? Damit wir Götter würden! Die Entscheidung des Einzelnen für oder gegen Gottes Gebot liegt übrigens in seinem freien Willen.

Irenäus' Schüler Hippolyt (wahrscheinlich ein Römer, † um 235), berühmt als der gelehrte Verfasser eines großen Werkes *Gegen alle Ketzereien* wie als scharfsinniger Verteidiger einer christlichen Logoslehre, bringt nichts prinzipiell Neues hinzu.

4. Irenäus' Werk hat großen Einfluß auf die Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts geübt. In Nordafrika fanden seine Bestrebungen Fortsetzung durch den erst im Mannesalter Christ gewordenen karthagischen Rechtsanwalt und Zenturionensohn Tertullian (150—220). Tertullian ist einer der frühesten Vertreter der lateinisch-christlichen Literatur. Das römische und juristische Element tritt denn auch stark in seinem Wesen hervor. Das Christentum ist ihm vor allem eine neue Gesetzlichkeit. Er ist ein eifriger Verfechter der bischöflichen Tradition, obwohl ihn seine puritanische Sittenstrenge später in die Reihen der montanistischen Sekte trieb. Den Apologeten gehört er durch seine 197 dem Kaiser Septimius Severus eingereichte Schutzschrift an; im übrigen eignete ihn seine feurige Natur weit mehr zum Polemiker. Die Darstellung seiner zahlreichen Schriften ist originell, rhetorisch gewandt, schwungvoll, oft witzig. Fast ebenso scharf wie Tatian, doch geistvoller als dieser greift er das Heidentum und seine Philosophie an. Es gibt keine Versöhnung zwischen Athen und Jerusalem, Akademie und Kirche. Alle weltliche Wissenschaft und Bildung ist vor Gott Torheit. Der Christ hat sich unbedingt der biblischen, von Gott selbst inspirierten Offenbarung zu unterwerfen. Ein christlicher Handwerker steht höher in der Gotteserkenntnis als ein Plato.

Trotzdem ist Tertullian keineswegs ohne Philosophie. Namentlich haben ihn die Stoiker auf dem Gebiete der Naturphilosophie beeinflußt, wo er mit ihnen einem ausgesprochenen Materialismus huldigt: Alles Wirkliche ist körperlich, selbst Gott und die menschliche Seele; die Seele des Kindes ist ein Schößling (tradux) der elterlichen. Damit verbindet er, wie jene, eine sensualistische Erkenntnistheorie, gründet aber darauf gerade sein orthodoxes System. Weil der Mensch aus eigener Kraft völlig unfähig ist, die Wahrheit, das Wesen Gottes und seine eigene über das Diesseits hinausreichende Bestimmung zu erkennen, bedarf er der göttlichen Offenbarung. Diese steht in notwendigem Gegensatz zum menschlichen Erkennen, ist nicht bloß über-, sondern geradewegs widervernünftig. Daher der ihm zugeschriebene, im Wortlaut bei ihm nicht zu findende Satz: *Credo, quia absurdum est.* Christi Auferstehung z. B. ist gerade deshalb gewiß, weil sie für den menschlichen Verstand unmöglich ist.

Tertullians Ethik ist durch asketische Sinnenfeindschaft und zugleich schwärmerische Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi charakterisiert. Der wahre Christ ist ihm ein „auf einer gezähmten Bestie (der Sinnlichkeit) reitender Engel“, den jedes weltliche Amt, z. B. der Kriegsdienst, befleckt.

5. Weit milder als sein karthagischer Kollege denkt der römische Anwalt Minucius Felix, dessen Dialog *Oktavius* die Bekehrung eines heidnischen Philosophen (Cäcilius) durch seinen christlichen Freund (Oktavius) schildert. Von allen christlichen Apologeten steht Minucius der antiken Philosophie, und zwar der stoischen, durch seinen Rationalismus und seine moralisierende Tendenz am nächsten. Seiner dogmatischen Form fast ganz entkleidet, erscheint das Christentum als sittlich geläuterter Monotheismus, dem auch Plato, Aristoteles u. a. schon gehuldigt haben. Die Abfassungszeit der Schrift schwankt zwischen 180 und 300. Sie hängt von der noch nicht mit Sicherheit entschiedenen Frage ab, ob Tertullian den Minucius benutzt hat oder dieser jenen.

6. Des sachlichen Zusammenhanges wegen seien hier gleich die ihrer Lebenszeit nach erst an das Ende unseres Zeitraums gehörenden letzten (lateinschreibenden) Apologeten erwähnt: Arnobius und Laktantius. — Der afrikanische Rhetor Arnobius verfaßte um 300 7 Bücher *Gegen die Heiden* (adversus gentes), in denen er die Einheit und Ewigkeit Gottes gegenüber dem Widersinn und

der Unsittlichkeit des Polytheismus verteidigt. Die Gottheit Christi sucht er indes vorzugsweise aus seinen Wundertaten zu beweisen. Die menschliche Seele ist eng mit dem Leibe verbunden, ihre einzige Erkenntnisquelle die Wahrnehmung; daher ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit lebender Mensch geistig leer bleiben würde (ein Gedanke, der von den Sensualisten des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen wird; vergl. La Mettrie, Condillac). Von Natur aus sterblich, erlangt sie die Unsterblichkeit nur durch die Gnade Gottes, der die Guten belohnen, die Bösen bestrafen will.

In ähnlichem Sinne schrieb bald nach ihm Laktantius, anfangs gleichfalls (heidnischer) Lehrer der Redekunst in Afrika, später Prinzenerzieher am Hofe Konstantins. Seine stilistischen Vorzüge erwarben ihm den Beinamen eines „christlichen Cicero". Sein Hauptwerk *Institutiones divinae* will eine philosophische Begründung der christlichen Lehren und zugleich eine Unterweisung in ihnen geben, der eine „Widerlegung" der falschen, heidnischen Religion und Philosophie voraufgeht. Einen Heiligen Geist als selbständige dritte Person der Gottheit kennt Laktantius noch nicht. Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit; ohne die Aussicht auf diesen göttlichen Lohn wäre die Tugend das unnützeste und törichtste Ding auf der Welt! Philosophische Tiefe ist weder bei Arnobius noch bei Laktantius zu finden.

An eben dem Hofe, an dem Laktantius lehrte, gelangte das Christentum zum Siege und wurde Staatsreligion. Damit hörte das Bedürfnis nach „Apologeten" auf.

§ 54. Die Religionsphilosophie der Alexandriner. (Clemens. Origenes.)

Vgl. u. a. Overbeck, Die Anfänge der patristischen Literatur in Sybels Hist. Zeitschr. 1882, 6. Heft.

Die Gnostiker hatten ihre „Erkenntnis" hoch über den gering geschätzten Gemeindeglauben erhoben; von den kirchlichen Apologeten hatten die geistig bedeutendsten, Irenäus und Tertullian, nur notgedrungen, und um sie zu widerlegen, sich der Philosophie bedient. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts regt sich dagegen innerhalb der kirchlichen Kreise der Trieb, Wissenschaft und Religion in Einklang miteinander zu bringen, an verschiedenen Stellen. Am stärksten in Alexandrien, dem

alten Sitze der Wissenschaften und der Religionsphilosophie. Dort war eine sogenannte Katechetenschule entstanden, welche das Christentum mit hellenischer Bildung erfüllen und umgekehrt gebildeten Heiden die christlichen Wahrheiten verständlich machen wollte. An ihr lehrte von 189 bis zu seinem um 215 erfolgten Tode Clemens von Alexandrien (so genannt zum Unterschiede von dem ein Jahrhundert früher lebenden Bischof Clemens von Rom).

1. Clemens.

Clemens' drei Hauptwerke (ed. *Dindorf*, Oxford 1869, *Stählin*, Leipz. 1905/06), die zusammen ein Ganzes bilden, sind: 1. die ***Mahnrede an die Griechen*** (*Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς τοὺς Ἕλληνας*), die in der bekannten Tendenz der Apologeten das Vernunftwidrige des Heidentums nachzuweisen sucht, 2. der *Παιδαγωγός* d. i. Erzieher zur christlichen Sittlichkeit, und 3. das wichtigste: die 8 Bücher *Στρωματεῖς*, die nicht in streng systematischer Form, sondern mehr aphoristisch (daher ihr Name *στρωματεῖς* = bunte Teppiche), die christliche Weltanschauung als die wahre Erkenntnis, also eine Art kirchlicher Gnosis darstellen.

Clemens, als Heide — wahrscheinlich in Athen — geboren und durch die Schule der griechischen Philosophie gegangen, betrachtet es als die Aufgabe des wahren Christen, sich das Christentum denkend anzueignen. Zwar bleibt ihm das Wort Gottes die höchste Richtschnur, aber wir bedürfen der Philosophie, um von dem bloßen Autoritätsglauben (*πίστις*) zu der höheren Stufe der Erkenntnis (*γνῶσις*) fortzuschreiten, von der Weisheit der Kinder zu der der Erwachsenen. Wie für die Juden das Gesetz, so war für die Griechen die Philosophie, namentlich die des „von Gott getragenen“ Plato, der Erzieher zu Christus. Auch in die Seelen der griechischen Philosophen war der Same des göttlichen Logos gestreut, wie Clemens mit Justin erklärt. Das Christentum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechtes durch den in Christus sichtbar gewordenen Logos. Die Gottheit selbst ist namen- und gestaltlos, ihr Wesen nur negativ zu bestimmen. Der Sohn allein, der Mittler zwischen Gott und Menschen, ist den letzteren positiv erkennbar. Das höchste Ziel des Menschen ist: völlige Erhebung zu Gott vermittelst der wahren Erkenntnis. Der wahre Gnostiker trägt vielfach die Züge des stoischen Weisen, ja er heißt einmal „der im Fleische

wandelnde Gott". Auch in der Ethik zeigen sich neben den christlichen, die selbstverständlich den Grundton bilden, hellenische Züge, so vor allem das Lob der σωφροσύνη, des richtigen Maßes. Er mißachtet weder die Ehe noch den Reichtum, sondern drängt nur auf die rechte Gesinnung.

2. Origenes.

Ein zusammenhängendes theologisches System, das erste und neben Augustin bedeutendste der gesamten Patristik, schuf erst Clemens' größerer Schüler Origenes (Werke ed. *Migne* in 7 Bänden und *Koetschau*, 2 Bde., Leipzig 1899, vgl. die Monographie von *Denis*, Paris 1884).

Origenes, 185 wahrscheinlich zu Alexandrien geboren, der erste unter den hervorragenden Kirchenvätern, der schon von Geburt ein Christ war, bei dem also die christliche Bildung der philosophischen voranging, wurde bereits mit 18 Jahren Lehrer an der Katechetenschule. 232 wegen seiner Abweichung von der orthodoxen Lehre aus dem Priesterstande ausgeschlossen, mußte er Alexandria verlassen, lehrte aber weiter in Cäsarea und Tyrus. In letzterer Stadt starb er 254. Durch seinen ehernen Fleiß, nach anderen durch seine Unbezwinglichkeit im Wortkampf, hatte er sich den Beinamen „der Stählerne" erworben. Seine asketischen Anschauungen sollen ihn zur Selbstentmannung getrieben haben. Seine zahlreichen theologischen Schriften gehen uns hier nichts an. Von den philosophischen sind erhalten: 1. die nicht besonders gelungene Verteidigung des Christentums gegen die scharfsinnigen Angriffe des Celsus (§ 47), 2. sein systematisches Hauptwerk *Von den Grundlehren* (*Περὶ ἀρχῶν*) in vier Büchern, dessen Hauptmasse nur in lateinischer Bearbeitung *(De principiis)* erhalten ist.

Für Origenes bleiben zwar die biblischen Lehren der Inhalt des Glaubens, aber nur in ihrer spekulativen Erfassung stellen sie das wahre Christentum dar. Er erstrebte eine so völlige Einheit von Christentum und Philosophie, daß der Neuplatoniker Porphyrius (§ 49) sein System, bis auf die eingestreuten „fremden Fabeln", billigen zu können erklärte. Bei diesem spekulativen Aufbau kam er freilich, wie schon Clemens, zu der Unterscheidung einer mythischen Form der Religion für die Masse, die dem Kinde gleich die Wahrheit nur in Hüllen und Bildern zu schauen vermag, und einer vergeistigten für die Wissenden. Den Inhalt seines Systems entnimmt

er, wenn auch vielfach in eigenartiger Durchbildung, der neuplatonisch-gnostischen Metaphysik seiner Zeit; er ist auch bei ihm in erster Linie ein kosmologischer.

a) An der Spitze steht die Lehre von Gott als dem ewigen Urgrund aller Dinge; auf ihn, den Einen, weist alles Geschaffene in seiner Ordnung, seiner Unselbständigkeit und seiner Sehnsucht zurück. Er ist ewig, unveränderlich, allmächtig, allwissend, allgütig und allgerecht. Kraft seiner Fülle erzeugt er beständig den Sohn (Logos), wie das Licht seinen eigenen Glanz. Dieser, der in Christus sich verkörperte, aber von Ewigkeit her bei dem Vater war, ist seinerseits das Urbild der geschaffenen Geister vom höchsten bis zum niedersten (die Idee der Ideen); der höchste geschaffene ist die dritte Person der Gottheit, der Heilige Geist.

b) Indem die geschaffenen Geister von ihrer Freiheit Gebrauch machen, stellt sich Trägheit, Verfehlung usw., kurzum Abfall von Gott ein. So entsteht die Welt, die so ewig wie Gott selbst ist, da dieser zu keiner Zeit ohne Schaffen sein kann, aber von seinem Willen abhängt, und schließlich der Mensch, der an die Materie, das „Nicht-Seiende" (vgl. Plato) gefesselt ist. Durch seine freie Wahl — Origenes bemüht sich ausführlich, die Willensfreiheit zu beweisen — entstand das Böse, d. h. die Abwendung von der Fülle des wahren Seins in Gott.

c) Aber über der gesamten Welt der Geister, Menschen wie Engel, waltet ein göttlicher Erziehungsplan (vgl. Irenäus), der schließlich alle — sogar den Teufel — erlöst, d. i. zu ihrer ursprünglichen Wesenseinheit mit Gott zurückbringt (ἀποκατάστασις = Wiederherstellung). Sie wird vollbracht durch den in Christus fleischgewordenen Logos, der jedem von uns so viel Anteil an seinem Wesen gibt, als wir (ein zarter Gedanke) Liebe zu ihm empfinden. Das ethisch-religiöse Ziel für den Einzelnen wie die Gesamtheit ist die gegen alle irdischen Übel unempfindliche Ruhe in Gott.

d) Wie verhält sich nun Origenes' spekulative Auffassung zu den biblischen Schriften? Sie gelten ihm — das merke man bei ihrer Lektüre — als vom Heiligen Geiste inspiriert. Doch ist das Alte Testament nur Vorbereitung zu dem Neuen, wie dieses seinerseits die Vorstufe zu der vollkommenen Wahrheit (σοφία), die uns bei der Wiederkunft Christi zuteil werden wird. Origenes unterscheidet, ähnlich den Gnostikern, ein somatisches, psychisches und pneumatisches Christentum; dem ersten

entspricht die buchstäbliche, dem zweiten die moralische, dem dritten die höchste, geistige oder allegorische Auslegung der Schrift (vgl. Philo). Alle Wunder sind in höherem Sinne natürlich; eine andere Annahme wäre eine Beleidigung der göttlichen Vernunft (des Logos). Der Tod Jesu ist in erster Linie vorbildlich, nicht genugtuend. Die sinnliche Ausmalung der chiliastischen Erwartungen, wie sie bei einem Irenäus und Tertullian herrscht, wird von Origenes entschieden bekämpft, die Auferstehung der Leiber in eine solche der Geister verwandelt u. a. m.

3. Wirkung des Origenes.

Das System des Origenes mit seiner platonisierenden Vergeistigung der Kirchenlehre war nicht dazu angetan, das Wohlgefallen der strengkirchlichen Kreise zu erringen. Wie er selbst unter solchen Einflüssen aus Alexandrien vertrieben wurde, so ist später (540) seine Lehre auch ausdrücklich verdammt worden. Bezeichnenderweise ward diese Verdammung von demselben Kaiser (Justinian) ausgesprochen, der auch die letzte griechische Philosophenschule, der dem Origenes geistesverwandten Neuplatoniker, aufhob. Dennoch hat Origenes, namentlich im christlichen Orient, mächtig nachgewirkt. Der „Origenismus“ blieb längere Zeit eine einflußreiche Richtung in der Kirche. Bei diesen Origenisten tritt übrigens, mehr als bei ihrem Meister selbst, das praktisch-religiöse Interesse zurück hinter dem rein theoretischen der Erkenntnis. An die Stelle der biblischen tritt die dialektische Begründung, an Stelle des geschichtlichen Jesus der ewige Logos. In unseren Zeitraum fällt noch des Origenes Nachfolger in der Leitung der alexandrinischen Schule, Dionysios von Alexandrien (auch „der Große“ genannt, † um 265), der in einem, nach der Weise der alten griechischen Naturphilosophen unter dem Titel *περὶ φύσεως* verfaßten, Werke von einem anscheinend durch hellenische Philosophie (Plato, Pythagoras, Stoa, Heraklit) modifizierten christlichen Standpunkte aus den Atomismus Demokrits und Epikurs bekämpfte.

Die Kämpfe zwischen diesen Origenisten und anderen kirchlichen Richtungen, insbesondere den die Ungeteiltheit Gottes kräftig hervorhebenden Monarchianern (Sabellius, Paul von Samosata), gehören der Dogmen- und Kirchengeschichte an, desgleichen der Arianismus, der, mit seiner Unterordnung des Sohnes unter den Vater, in gewisser Beziehung mit dem Origenismus zusammen-

hängt. Bekanntlich erlangte auf dem Konzil zu Nicäa (325) die gegenteilige Ansicht des Athanasius durch den Willen des Kaisers die Mehrheit und bald darauf die Alleinherrschaft in der Reichskirche.

Kapitel II.

Jüngere Patristik

(vom Konzil von Nicäa 325 bis in das 8. Jahrhundert).

§ 55. Allgemeines. — Jüngere Origenisten (Gregor von Nyssa).

Erst jetzt treten wir in das eigentliche Mittelalter ein. Die kräftigen Stämme des Nordens fluten von allen Seiten über die Grenzen des Imperiums herein und drohen dessen alte Kultur zu ersticken. Und sicherlich hätte die in der Auflösung begriffene griechisch-römische Philosophie, Kunst und Sitte der rohen germanischen Kraft nicht widerstehen können, wäre nicht eins gewesen, vor dem auch die rauhen Barbaren sich beugten: die christliche Kirche. Diese hatte eben jetzt unter dem Schutze der weltlichen Macht sich gefestigt und begonnen, sich eine mächtige, rasch erstarkende äußere Organisation zu schaffen. Diese letztere aber konnte nur dadurch erreicht werden, daß man, wie das nun durch eine Reihe von Konzilen geschah, die Fundamentaldogmen endgültig fixierte, Vertreter abweichender Richtungen als Häretiker ausschloß. Gerade dadurch, daß sie eine einheitliche Formel bot, wurde die Kirche eine Macht, mit der auch die weltliche Politik rechnen konnte und rechnete. Für die Entwicklung der theologisch-philosophischen Spekulation aber, die sich bis dahin in freieren Formen vollzogen hatte, war die Folge die, daß sie nun nicht mehr die Glaubenslehre selbst umzubilden wagte. Das Dogma gilt immer mehr als unantastbar und wird als Bedingung der Seligkeit angesehen. Die Philosophie, soweit man überhaupt von einer solchen noch reden kann, wird zur bloßen Dienerin der Theologie. Die christliche „Wissenschaft", d. h. die gelehrte Spekulation der Theologen, beschäftigt sich nur noch mit der subtileren Ausarbeitung des Details oder mit einer nachträglichen „philosophischen" Begründung der von vornherein feststehenden

Kirchenlehre. Eine Geschichte der Philosophie kann sich daher für die folgenden Jahrhunderte sehr kurz fassen. Eine etwas ausführlichere Betrachtung verdient nur die großartige Gestalt Augustins.

Am meisten spekulativer Betrieb erhielt sich zunächst noch in der Schule des Origenes. Auch sie freilich stellt sich jetzt immer mehr auf den Boden der Rechtgläubigkeit. Das damit nicht Übereinstimmende in der Lehre des Stifters wird entweder stillschweigend beseitigt oder auch ausdrücklich bekämpft. Man sucht gewissermaßen „den Glauben des Athanasius in der origenistischen Wissenschaft unterzubringen" *(Harnack)*. Die bedeutendsten Kirchenväter dieser Richtung sind die sogen. drei „großen Kappadozier": die Bischöfe Basilius von Cäsarea († 379), sein Bruder Gregor von Nyssa († 394) und Gregor von Nazianz († 390). Ersterer hat sich als Kirchenfürst und Mitbegründer des Mönchtums, der letzte als Theologe und Kanzelredner Berühmtheit erworben. Für uns von einer gewissen Bedeutung ist allein Gregor von Nyssa, insofern er in seiner *Großen katechetischen Rede* eine Art Vernunftbeweis für die kirchliche Lehre versuchte. Die Trinitätslehre sei die richtige Mitte zwischen dem heidnischen Polytheismus und übertriebenem Monotheismus (Monarchianismus); der Ausdruck „Gott" bezeichne das Wesen, an dem die drei Personen Anteil haben. Die Seele, die mit dem Leibe entstehe, besitze nach dessen Untergang eine unräumliche Existenz, vermöge aber später seine Teile wieder herauszufinden und sich anzueignen! Die menschliche Willensfreiheit steht ihm, im Gegensatz zu Augustin, fest; daher ist auch das Sittlich-Böse — das einzige Übel — notwendig. Aus Gottes Güte folgt jedoch die schließliche Rettung aller Wesen und ihre Wiedervereinigung mit ihm. Bemerkenswert ist seine, neuplatonische Einflüsse verratende, Idealisierung der Sinnenwelt. Die Elemente des Körpers (seine Gestalt, Farbe, Schwere usw.) sind im Grunde stofflose Ideen, deren von Gott veranlaßtes Zusammenwirken den Körper hervorbringt. Für seine Unterordnung unter die Kirchenlehre ist bezeichnend das *Gespräch mit seiner Schwester Makrina über die Auferstehung*, worin er die Auferstehung nicht aus Überzeugung, sondern „auf Befehl der heiligen Schrift" annehmen zu wollen erklärt und nur nachträglich noch einen Vernunftbeweis versucht. Immerhin ist Gregor ein bis zu einem gewissen Grade origineller Denker, der z. B. den schönen Satz geschrieben hat: „Wer sein Herz von

aller Schlechtigkeit und Aufregung befreit, der sieht in der eigenen Schönheit das Abbild des göttlichen Wesens."

Gegenüber den hochfliegenden Spekulationen der Origenisten und der von ihnen eifrig geübten allegorischen Methode drang die Schule von Antiochien auf nüchternes Denken, ohne indes damit durchzudringen.

Von abendländischen Kirchenvätern vor Augustin nennen wir nur den bekannten Bischof Ambrosius von Mailand († 397), der in seinem vielgelesenen Buche *De officiis ministrorum libri III* eine nach dem Muster von Cicero de officiis ausgeführte christliche Sittenlehre gab, übrigens ohne philosophische Bedeutung ist (vgl. die Monographie von *Th. Foerster,* Halle 1884).

§ 56. Augustin (354—430).

Die wichtigste Spezialliteratur: C. Bindemann, 3 Bde., 1844—69, A. Dorner, 1873, und namentlich H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887. Außerdem vgl. besonders A. Harnack III, 1—244, auch Eucken, Lebensanschauungen S. 258—295.

a) *Leben und Schriften.* 354 zu Thagaste in Numidien als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, der frommen Monika, geboren, später Lehrer der Rhetorik in Karthago, Rom und Mailand, hat Augustin, ehe er im Christentum endgültige Befriedigung fand, eine lebhafte, durch den Kampf mit seinem leidenschaftlichen, sinnlich-feurigen Temperament doppelt bewegte, innere Entwicklung durchgemacht, auch in philosophischer Beziehung die verschiedensten Standpunkte nacheinander eingenommen. Als Jüngling durch die Lektüre von Ciceros Hortensius zum Studium der Philosophie angeregt, huldigte er zuerst fast zehn Jahre lang der manichäischen Lehre (vergl. § 52), wandte sich darauf dem Skeptizismus der neueren Akademie zu und ließ sich sodann, auch von diesem unbefriedigt, vom Neuplatonismus beeinflussen, bis er endlich durch Ambrosius in Mailand dem Christentum dauernd gewonnen ward. 387 getauft, wurde er 391 Priester, 395 Bischof von Hippo in Nordafrika, wo er im Jahre 430 starb, während die Vandalen die Stadt belagerten.

Augustins kirchliche und religiöse Wirksamkeit ist eine ungeheure gewesen und noch jetzt zu spüren. Aber nur seine philosophische Seite kommt für uns in Betracht. Von seinen zahlreichen Schriften, die in Mignes Sammlung der Kirchenväter *(Patrologiae cursus completus)* nicht

weniger als 16 Bände füllen, gehören, abgesehen von den seine persönliche Entwicklung aufs offenste schildernden, psychologisch feinen, freilich auch stark rhetorischen „Selbstbekenntnissen", den heute nahezu in alle europäischen Sprachen übersetzten *Confessiones*, hauptsächlich hierher: 1. die philosophischen Schriften der Jahre 386 bis 388: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine* (d. h. Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung), *Soliloquia, De quantitate animae* und *De libero arbitrio,* 2. Aus der Zeit nach 400: Neben der theologischen Abhandlung *De trinitate* vor allem das Hauptwerk, die 22 Bücher *De civitate Dei* (413—426 verfaßt), endlich die gegen Ende seines Lebens von ihm niedergeschriebenen *Retractationes*, d. h. eine Übersicht seiner Schriften und zugleich Revision derselben im kirchlichen Sinne.

b) *Philosophisches.* 1. *Grundlage* und *Ausgangspunkt.* Augustins „Philosophie", wenn man von einer solchen sprechen will, findet sich bei ihm nirgends als zusammenhängendes System entwickelt, sondern ist aus einzelnen Stellen seiner Schriften herauszuschälen. Grundprinzip und Ausgangspunkt ist die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung. Wie Sokrates, wendet auch Augustin sich von der äußeren Natur ab und ganz dem inneren Leben zu. „Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Weiter nichts? Nein, gar nichts." „Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst ein; im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit." Wie aber ist sie zu finden? Was bleibt bestehen, wenn alles andere zweifelhaft geworden ist? Die Selbstgewißheit meines inneren Lebens. Selbst, um zweifeln und irren zu können, muß ich zuerst existieren. Wer zweifelt, weiß, daß er lebt, daß er vorstellt, ja, daß er will, indem er nach der Wahrheit strebt. Er zeigt durch sein Zweifeln, daß er einen Maßstab der Wahrheit mindestens sucht, daß er außer der sinnlichen Empfindung die höhere Fähigkeit des Denkens oder der Vernunft (intellectus, ratio), d. i. das Vermögen der Anschauung unkörperlicher Wahrheiten besitzt, die für alle Denkenden dieselben sein müssen. Dann jedoch folgt die theologische Wendung. Diese „an sich gewissen", „ewigen" Wahrheiten oder Ideen ruhen in Gott. Gott, den freilich menschliches Denken nie ganz erfassen kann, ist der Urquell aller Dinge, das höchste Sein und zugleich das höchste Gut, die höchste Liebe und die höchste Schönheit. Auf ihn werden denn auch die Grundtätigkeiten

der menschlichen Seele: das Vorstellen, Urteilen und Wollen — auch esse nosse velle genannt — als Allmacht, Allweisheit, Allgüte übertragen.

2. *Die Lehre vom Willen.* Der Kern des menschlichen Wesens liegt im Willen. Schon die äußere und noch mehr die innere Sinnestätigkeit sind als „Strebungen der Seele" (intentiones animi) wesentlich Willensakte, desgleichen das verstandesmäßige Denken in seiner Richtung und seinem Zweck. Es ist ein Wille, wie ihn Augustin selbst in den inneren Kämpfen seiner dürstenden Seele erzeugt hatte, der auf dem leidenschaftlichen Verlangen nach Glück und Seelenfrieden bei einer von Natur starken Sinnlichkeit beruht. In bezug auf die höchsten Wahrheiten muß sich der menschliche Geist freilich der göttlichen Erleuchtung und Offenbarung unterordnen, die ihm durch Gottes Gnade zufließt. Doch auch sie können nur von dem ebenfalls auf einem Willensakt beruhenden Glauben ergriffen und der Seele zu eigen gemacht werden. In der schwierigen Frage der Vereinigung der menschlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorauswissen stand Augustin anfangs, wie fast alle seine theologischen Vorgänger, mehr auf seiten der ersteren. Religiös-kirchliche Gesichtspunkte haben ihn dann zu einer immer stärkeren Hervorhebung der göttlichen Vorausbestimmung (Prädestinationslehre), wie sie schon in den paulinischen Briefen angebahnt ist, geführt. Die Willensfreiheit wird nun auf Adam, den ersten Menschen, beschränkt; seitdem hat der Mensch nur noch die Freiheit zum Bösen, nicht zum Guten (Erbsünde), womit übrigens, wie wir sehen werden, die Freiheit des sittlichen Handelns im gewöhnlichen (nichtreligiösen) Leben vereinbar ist. Je tiefer der Mensch, desto höher Gott. Nur die göttliche Gnade vermag den Menschen vom zeitlichen und ewigen Verderben zu erretten. Sie wird vermittelt durch die Kirche und ihre Sakramente: Extra ecclesiam nulla salus. Anspruch auf diese Gnade hat er nicht; es ist Sache Gottes, auszuwählen, welchen er will. Die weitere Erörterung dieser Frage in den Streitigkeiten mit Pelagius u. a. gehört der Kirchengeschichte an.

3. *Geschichtsphilosophie.* Aus denselben Prinzipien ergibt sich Augustins in seinem großen Werke *Über den Gottesstaat* niedergelegte Geschichtsphilosophie. Auch die weltgeschichtliche Entwicklung steht von vornherein durch Gottes Ratschluß unverbrüchlich fest, ohne daß der Mensch selbsttätig eingreifen könnte. Seit Anfang

der Welt (hier klingen manichäische Erinnerungen nach) streiten miteinander zwei Reiche, dasjenige Gottes und das des Teufels, der irdische (civitas terrena) und der Gottesstaat. Der erstere, ein Erzeugnis der Sünde, jagt naturgemäß irdischen, egoistischen Zwecken nach; im besten Falle ist er eine von Gott verordnete Zwangsanstalt zur Bestrafung und Linderung des Bösen, niemals aber Selbstzweck. Der Gottesstaat existiert schon jetzt im Himmel und zieht seine auf Erden — dort nur als Fremdlinge — weilenden Glieder allmählich an sich. Die Entwicklung der Menschheit erfolgt dem göttlichen Erziehungsplane gemäß in sechs, den verschiedenen Lebensaltern des Menschen vergleichbaren, Stufen (Perioden), die sich an die biblische Überlieferung (6 Schöpfungstage) und die Geschichte Israels anlehnen. Für das Griechentum zeigt unser Kirchenvater nur geringes Verständnis, noch weniger für das, zu seiner Zeit allerdings in Auflösung begriffene, Römertum. In der letzten, mit Christus anhebenden Periode stehen wir jetzt. Das nahe bevorstehende Ende wird für die Gläubigen der Eingang in das himmlische Jerusalem, damit in die ewige Ruhe und Seligkeit, für die Angehörigen des weltlichen Staates die ewige, unwiderrufliche Verdammnis sein: also im Gegensatz zu Origenes' Glauben an eine schließliche Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott, ewige Scheidung in das Reich Gottes und des Satans. Das ist aus Platos Staat in der christlichen Philosophie geworden! Von Sozialphilosophie zeigt sich keine Spur. Kommunistische Regungen seiner donatistischen Gegner hat der Bischof von Hippo, wie die „triumphierende" Kirche allezeit, aufs schärfste abgewiesen.

4. *Ethisches.* So sehr das letzte Ziel bei Augustin auch ein theoretisches, der selige Friede im Anschauen Gottes im Jenseits ist, so hat er doch für diese Zeitlichkeit energisches sittliches Handeln verlangt und selbst geübt, in einem gewissen Widerspruch zu seiner religiösen Lehre von der Erbsünde und Gnade Gottes (s. oben). Und zwar aus der inneren Gesinnung heraus, die aber ihrem Inhalte nach — christlich sein muß; denn alle heidnischen Tugenden sind wertlos, „glänzende Laster", wenn man nicht den richtigen Glauben hat. Trotzdem knüpft er an die antike Philosophie an, wenn er die Tugend als ein mit der Vernunft übereinstimmendes Verhalten oder als die Lebenskunst definiert, die zur ewigen Glückseligkeit führe. Seine angewandte Ethik nimmt die vier plato-

nischen Kardinaltugenden auf, will sie aber durch die drei christlichen: Glaube, Liebe, Hoffnung ergänzt wissen.

Augustin ist eine überaus vielseitige Natur. Er zeigt eine merkwürdige Verbindung von tiefinnerlicher Religiosität und strengster äußerlicher Kirchlichkeit, Gesetzesstrenge und Liebe, verstandesmäßigem Denken und mystischer Schwärmerei. So haben denn bis ins 16. Jahrhundert hinein die verschiedensten religiösen und theologischen Bewegungen an ihn angeknüpft. „Er ist der Vater der römischen Kirche und der Reformation, der Biblizisten und der Mystiker, ja selbst die Renaissance und die moderne empirische Philosophie (Psychologie) sind ihm verpflichtet." (*Harnack, Grundriß II*, S. 12.) Er ist der Kirchenvater des Abendlandes geworden, und vor allem seine machtvolle Persönlichkeit hat die antike Weltanschauung auf fast ein Jahrtausend aus dem christlich gewordenen Europa verdrängt.

§ 57. Ausgang der Patristik: Christlicher Neuplatonismus — Kompendienverfasser.

a) *Neuplatonismus und Mystik in der griechischen Kirche (Dionysios Areopagita).*

Ein Zeit- und Amtsgenosse des Augustin, aber von ganz entgegengesetzter Sinnesart, war der schon S. 202 erwähnte Bischof Synesios von Cyrene. Ein Schüler von Hypatia, blieb er auch als Bischof mehr Neuplatoniker als Christ, in Hymnen die unaussprechliche „Monade der Monaden" verherrlichend, die kirchlichen Dogmen dagegen teils für Allegorien, teils für Mythen erklärend, deren das Volk bedürfe, das die hüllenlose Wahrheit nicht ertragen könne (vgl. *R. Volkmann, Jena* 1897). Ähnlich, wie Synesios, lehrte Nemesios, Bischof von Emessa (Phönizien), im Widerspruch mit der Kirchenlehre, dagegen im Anklang an Plato, die Präexistenz der Seele und die ewige Fortdauer der Welt, und im Anschluß an Aristoteles die Freiheit des menschlichen Willens, während andere ihren Neuplatonismus dem christlichen Dogma unterordneten.

Noch inniger als bei Synesios verschmelzen sich der neuplatonische und der christliche Gedankenkreis in den sogenannten areopagitischen Schriften, die unter dem Namen „Dionysios des Areopagiten", des angeblich ersten Bischofs von Athen und unmittelbaren Apostelschülers, gingen und als dessen Geheimlehre sich gaben, in Wirk-

lichkeit aber erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts abgefaßt worden sind. Der unbekannte Verfasser schrieb für Gemüter, die sich durch das kirchliche Dogmen- und Zeremonienwesen nicht befriedigt, nach religiöser Hingabe, mystischer Vereinigung mit der Gottheit sehnten. Erhalten sind von seinen Schriften: 1. *Über die göttlichen Namen*, 2. *Von der himmlischen Hierarchie*, 3. *Von der kirchlichen Hierarchie*, 4. *Von der mystischen Theologie*. Gott ist der unaussprechliche Weltgrund und Urquell alles Seienden, der Namenlose oder auch „Allnamige". Die Vermittlung zwischen ihm und uns erfolgt — ganz wie bei den späteren Neuplatonikern (§ 50) — durch eine in Triaden abgeteilte „himmlische Hierarchie" von Engeln, von den alttestamentlichen Seraphim und Cherubim bis herab zu den Erzengeln und einfachen Engeln. Dieser himmlischen entspricht auf Erden die kirchliche Hierarchie, von dem obersten Priester bis zu den Mönchen und dem Volke. Ist dies die absteigende Linie vom Himmel zu uns, so können wir uns anderseits mit Hilfe des uns mit göttlicher Kraft erfüllenden Logos durch die aufeinander folgenden Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Weihung (*μύησις*) und Gottähnlichkeit (*ὁμοίωσις*) bis zur völligen „Vergottung" (*θείωσις*) erheben. Der Gottheit allein kommt positives Sein zu; das Böse ist nur Mangel und Schwäche, ein vorübergehendes und zu überwindendes Moment der in sich harmonischen göttlichen Weltordnung.

Die Schriften des „Areopagiten" — die Fiktion ist erst in der Zeit der Renaissance entdeckt worden — haben eine bedeutende Einwirkung auf die Spekulation des gesamten Mittelalters geübt, in erster Linie auf Johannes Eriugena (§ 59) und die Mystiker, als deren Grundbuch; dann aber auch auf die Scholastik, z. B. Thomas von Aquino. Hierzu trug nicht wenig bei die mehr kirchliche Auslegung derselben durch den 580—662 lebenden Abt Maximus Confessor. Das Hinaufsteigen der Seele zu Gott und dessen Hinabsteigen zu uns gelten diesem als bewußte Akte der Liebe.

b) *Kommentatoren* und *Kompendienschreiber*.

Während die Genannten den in der griechischen Kirche von jeher heimischen Mystizismus vertreten, gehört der letzte hier zu Nennende, der bereits im 8. Jahrhundert lebende Mönch Johannes von Damaskus einer Richtung an, die jetzt, wo die Dogmenbildung im wesentlichen abgeschlossen war und eine Art allgemeiner geistiger Erschlaffung durch die christliche Welt ging, zur allein-

herrschenden wird: den auf das Zusammenstellen und Ordnen des vorhandenen kirchlichen Wissensstoffes sich beschränkenden Kommentatoren und Kompendien-Verfassern. Johannes Damascenus' *Quelle der Erkenntnis*, ein noch heute im christlichen Orient in Ansehen stehendes Buch, will nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur zusammenfassen, „was die Philosophen definiert, die Peripatetiker eingeteilt, die Kirchenväter angewandt haben, welche Ketzereien aufgekommen sind, welche Lehren als orthodox gelten": was er mit oft recht geistlosem Sammelfleiß ausgeführt hat. Apologetik und Polemik (die sich bei J. D. schon gegen den Islam richtet) ist das einzige, was die griechische Kirche seitdem hervorbringt.

Aber auch in der abendländischen Kirche war es in jenen traurigsten Jahrhunderten der Geschichte Europas nicht besser bestellt. Es ist die Zeit des untergehenden Römerreichs, der Merowinger, des Siegeszuges der Araber. Jedes selbständige geistige Leben scheint erloschen. Abgesehen von den noch eine Zeitlang fortgehenden Streitigkeiten zwischen Pelagianern, Semipelagianern und Anhängern Augustins über den freien Willen und des gallischen Presbyters Claudianus Mamertus (um 450) Beweis für die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, dem sich auch der gleich zu nennende Cassiodor anschließt, ist uns keine einzige selbständige Produktion bekannt. Man ergab sich auch hier fast durchaus dem Kompendienschreiben. So gab um 430 Marcianus Capella sein in den Schulen des Mittelalters viel gebrauchtes, aus Quintilian, Plinius und Varro zusammengeschriebenes Lehrbuch der *Septem artes liberales* heraus (M. C. selbst soll noch nicht Christ gewesen sein). Den Römer Boethius haben wir schon Kap. XV (§ 50, Schluß) erwähnt. Auf ihm fußend, schrieb auch Cassiodor, der sich um 540 aus dem ostgotischen Staatsdienst in die Muße des Klosters zurückzog, ein Kompendium über die sieben „freien Künste und Wissenschaften", das sogenannte *trivium:* Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und das *quadrivium:* Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie. Was Cassiodor für Italien, tat später Isidor von Sevilla († 636) für Spanien durch sein viel ausgeschriebenes großes Realwörterbuch *(Etymologiarum l. XX)*, in dem er eine staunenswerte Belesenheit entfaltet. Außerdem stellte er in seinen *3 Büchern Sentenzen* die orthodoxe Kirchenlehre in Aussprüchen der Kirchen-

väter dar. Isidors Werk ist dann wieder von dem Angelsachsen Beda († 735), beide von Alkuin († 804), dem bekannten Lehrer und Freunde Karls des Großen, benutzt worden, dem sich endlich der Begründer des deutschen Schulwesens, Abt Hrabanus Maurus von Fulda († 856 als Erzbischof von Mainz), anschließt.

Das Verdienst aller dieser Männer besteht in der Übermittlung der Reste antiker Bildung an die noch ungelehrten Germanenstämme. Philosophisch sind sie ohne jede Bedeutung. Die „Philosophie" ist nunmehr endgültig als Schulsache in den Dienst der Kirche getreten. Das Reich der Scholastik beginnt.

Zweiter Abschnitt der Philosophie des Mittelalters: Die Scholastik.

§ 58. Einleitendes.

Außer der bereits in § 51 verzeichneten Literatur vgl.: Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, 3 Bde. Paris 1872—80. H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklär. im Mittelalter, 2 Bde. 1875—77. von Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltansch. Stuttg. 1887. G. Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten, 2 Bde. 1888—96. M. de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale. 2. Aufl. 1905. — Einzeluntersuchungen und -veröffentlichungen mittelalterl. Quellen in: Bäumker und v. Hertling, Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters. Münster, 8 Bde., 1891—1909. Denifle und Ehrle, Archiv f. Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters, 7 Bde. 1885—93. — Von den bekannten Kompendien der Gesch. d. Philos. am ausführlichsten ist Erdmanns Grundriß, Bd. I. Die knappste Übersicht bei Bäumker, Allgemeine Gesch. d. Philos. S. 319 ff.

Unter Scholastik verstehen wir diejenige „Philosophie", welche die Kirchenlehre als wissenschaftliches Schulsystem zu begründen und auszubilden sucht. Wir teilen ihre Geschichte in drei Hauptabschnitte:

I. Anfänge der Scholastik vom 9. bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts.

II. Ihre Blütezeit im 13. und 14. Jahrhundert.

III. Ausgang der Scholastik (14. und 15. Jahrhundert).

Daneben her geht die Entwicklung der namentlich in Deutschland gedeihenden Mystik, deren Blüte in die III. Periode fällt, während dem II. Abschnitt eine kurze Übersicht der arabisch-jüdischen Philosophie des Mittelalters vorauszuschicken ist.

Ihren Namen hat die Scholastik von den Schulen bekommen, an denen sie gelehrt worden ist. *Doctores scholastici* oder kurzweg „Scholastiker" hießen ursprünglich die Lehrer der sog. sieben freien Künste (§ 57) in den Klosterschulen Karls des Großen, später alle, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften, insbesondere Philosophie oder, was damals fast dasselbe ist, Theologie beschäftigen, namentlich aber die Lehrer der Philosophie an den großen Universitäten wie Paris, Oxford, Köln u. a. Nicht mehr die frohe Botschaft des Evangeliums und der Apostel, auch nicht mehr den Glaubensinhalt der Bibel, wie die Kirchenväter, wollen diese Scholastiker verkünden und erklären, sondern die Dogmen der römisch-katholischen Kirche systematisieren und mit den Mitteln der Vernunft, vor allem einer haarspaltenden Dialektik, begründen und weiter ausbilden. Wie ihre Philosophie eine kirchliche, so ist ihre Sprache das Kirchenlatein, ihr Vorbild unter den Philosophen des Altertums aber nicht mehr, wie bei den Kirchenvätern, der Idealist Plato, sondern „der Vater der Logik, die lebendige Enzyklopädie aller Wissenschaften" (*Erdmann*): Aristoteles.

Anfangs zwar trägt das Bild der Scholastik noch nicht völlig diese Züge (vgl. Johannes Eriugena, § 59), und auch später noch haben sich einzelne Vertreter einer beschränkten Selbständigkeit oder „Aufklärung" gefunden, bis zur Zeit der fertig ausgebildeten Scholastik fast jeder Widerspruch verstummt, um sich erst gegen Ende des Zeitraums wieder hervorzuwagen. In der römischen Kirche hat sich die scholastische „Philosophie" auch nach der Reformation noch behauptet, ja seit ihrer Empfehlung in des Papstes Leo XIII. Enzyklika „*Aeterni Patris*" (1879) einen neuen Aufschwung genommen (s. Teil II, § 76). Gerade die selbständigeren Regungen werden wir ausführlicher hervorheben, während wir an den rein dogmatischen Fragen natürlich vorbeigehen müssen.

Kapitel III.

Die Anfänge der Scholastik.

§ 59. Johannes Eriugena oder Scotus (9. Jahrh.) — Gerbert (10. Jahrh.) — Berengar von Tours (11. Jahrh.).

Die „hibernische“ Weisheit war berühmt. In einer Zeit, wo die wissenschaftliche Kultur sonst überall darniederlag, bildete die irische Geistlichkeit durch ihr wissenschaftliches Streben eine rühmliche Ausnahme. Von Irland pflanzte sich diese Kultur nach Schottland und England (Beda der „Ehrwürdige“), von dort nach Frankreich (Schule Alkuins in Tours) und Deutschland (Hraban in Fulda) fort. So stammt denn auch der erste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit von der grünen Erin; daher sein Beiname Erigena oder, wie neuerdings aus den Handschriften als korrekter nachgewiesen ist, Eriugena.

1. Johannes Eriugena oder Scotus (Irland war das Stammland der Schotten und hieß daher noch bis in das 11. Jahrhundert *Scotia maior*), lebte um 810—877. Sicher aus seinem Leben ist nur, daß er, sonst ohne geistliches oder weltliches Amt, dem Rufe Karls des Kahlen folgend, eine Zeitlang Leiter der Pariser Hofschule war und im Auftrage desselben Herrschers die areopagitischen Schriften (§ 57) ins Lateinische übersetzte. In den damals gerade heftig wütenden Theologenstreit über die Prädestinationslehre griff er durch seine Schrift *De divina praedestinatione* ein. Sein Hauptwerk führt den Titel *De divisione naturae*, ist also, im Gegensatz zu den allermeisten scholastischen Schriften, ein naturphilosophisches. 1225 zu Paris als ketzerisch verbrannt, ist es 1681 wieder neu herausgegeben worden, jetzt am besten in *Mignes* Sammlung der Kirchenväter (Bd. 122), deutsch übersetzt von *L. Noack* in der *Philosophischen Bibliothek (Bd. 86—87)*.

Beeinflußt ist Eriugena, außer durch Augustin, namentlich durch den von ihm überschätzten „Areopagiten“, überhaupt durch die jüngeren griechischen Kirchenlehrer, wie er denn zu den wenigen Scholastikern gehört, die mit der griechischen Sprache noch gründlich vertraut waren. Er unterwirft sich ihrer Autorität fast schon in demselben Maße wie dem Schriftwort. Doch soll in Zweifelsfällen die Vernunft vor der Autorität den

Vorzug haben, denn die wahre Autorität ist „nichts anderes als die durch die Kraft der Vernunft entdeckte Wahrheit". Die wahre Philosophie ist mit der wahren Religion identisch; denn beide fließen aus der göttlichen Weisheit. Allerdings kann nicht alles, was für den Weisen und Mündigen ist, auch vom Einfältigen und Unmündigen verstanden werden. Für den letzteren bedient sich die Schrift, die auch Eriugena als unerschütterliche Autorität gilt, häufig poetischer Sagen, Wunder und göttlicher Erscheinungen, die dem geläuterten Sinne des Wissenden nur Symbole geistiger Zustände sind, wie z. B. Hölle, Paradies, Himmelfahrt oder die buchstäblich vorgestellte Wiederkunft zum jüngsten Gericht.

Die Naturphilosophie Eriugenas ist ganz in der neuplatonisch-mystischen Anschauungsweise des Areopagiten als Entfaltungssystem der Gottheit gedacht, worein sich indessen auch aristotelische Unterscheidungen (des unbewegt Bewegenden, bewegt Bewegenden, bloß Bewegten) mischen. Seine Spekulation beginnt sofort mit der Versenkung in die unaussprechliche Tiefe des Wesens und Urquells aller Dinge, welcher „nicht geschaffen ist und doch schafft". Als eigenschaftsloses Nichts kennt die Gottheit zunächst sogar sich selbst nicht. Bewußt wird sie ihrer selbst erst als das „geschaffene und doch zugleich schaffende" Wesen, aus dem die ewigen Ideen (Urbilder) aller Dinge hervorgehen, deren Einheit der Logos darstellt. Sie gehen unter dem Einfluß des heiligen Geistes oder der pflegenden göttlichen Liebe in die „geschaffenen, selbst nicht schaffenden" Dinge ein, natürlich in immer weiteren Abstufungen. So sind alle Dinge Erscheinungen Gottes (Theophanien), unser Leben Gottes Selbstoffenbarung in uns. Es gibt nichts außer ihm. Das Böse ist nur eine aus der menschlichen Freiheit entstandene verkehrte Richtung des Willens. Aus der Vielheit wird dereinst derselbe Logos die Welt wieder zu dem letzten Ziel der Dinge, zu Gott als dem Wesen, das „weder schafft noch geschaffen wird", zur ewigen Ruhe (deificatio = Vergottung) zurückführen; das Endziel ist identisch mit dem Uranfang, der Kreis vollendet.

Neben diesem neuplatonisch-mystischen zeigt jedoch Eriugenas System zugleich einen logischen und zwar idealistischen Zug. Wie das Sehen weit mehr ist als das Gesehene, das Hören als das Gehörte, so existieren die Dinge in Wahrheit nur, insofern sie erkannt werden. Diese allgemeinen Gattungsbegriffe (Ideen) sind das einzig

wahrhaft Reale, indem sie das Seiende aus sich heraus erzeugen. So leitet der Vater der Scholastik bereits den berühmten Universalienstreit ein, der die ganze mittelalterliche Philosophie durchzieht.

2. So hoch Eriugenas Denken über dem seiner Zeitgenossen stand oder vielleicht gerade um dieses Abstandes willen, gewann er keine unmittelbare und nachhaltige Bedeutung, wie denn überhaupt die karlingische Kultur rasch in Trümmer ging. Das 10. Jahrhundert war in Frankreich und namentlich in Italien im ganzen eine Periode der Unkultur, Sittenroheit, Unwissenheit und des Aberglaubens, und in Deutschland ließ die tatbewegte Zeit der philosophischen Muße keinen Raum. Gegen Ende des Jahrhunderts erglänzt mit einem Male ein neues Licht in Gestalt des als Sylvester II. auf den päpstlichen Stuhl erhobenen Gerbert († 1003), eines großen Geistes, der dem blöden Auge der Zeitgenossen als unheimlicher Zauberer erschien. In dem Kloster Aurillac (Auvergne) vorgebildet, nacheinander Bischof von Reims, Ravenna und Rom, ein eifriger Liebhaber der Alten, aber noch mehr der Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaft, ausgezeichnet als Lehrer, teilte er seinen Schülern nicht ein rohes Vielerlei von Wissen mit, sondern baute vor ihren Augen in den Gesetzen der Natur, der Sprache und des Denkens ein System natürlicher Weltanschauung auf. Die sieben freien Künste waren hier zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, selbst die Theologie nur eine neben den anderen, alle Einzelwissenschaften untergeordnet der Philosophie. Auf diesem Gebiete wenigstens gibt es auch bei ihm keine übernatürliche Erleuchtung, sondern Vertrauen zu der Zuverlässigkeit des natürlichen Erkennens, das nur soweit reicht als das Gesetz! Dann freilich folgt die Ergänzung durch die Welt des Glaubens. „Wo die Worte fehlen, schwelgt der Glaube," setzt er als Motto über eine seiner theologischen Schriften, welche das Dogma der Transsubstantiation verteidigt. Wie er sich das Verhältnis dieser übernatürlichen Welt des Glaubens zu der natürlichen des Wissens gedacht hat, ist unbekannt. In seinem praktischen Wirken jedenfalls verließ er sich auf seinen weltlichen Verstand, wenngleich er freilich mit religiöser Überschwenglichkeit von der über alles Weltliche erhabenen Würde des Priestertums zu reden wußte.

3. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts macht sich, wohl unter dem Einfluß von Gerberts zahlreichen Schülern,

in Deutschland unter dem gelehrten Kaiser Heinrich III., in allen drei Kulturländern ein neuer wissenschaftlicher Aufschwung bemerkbar, der dann nie wieder ganz vernichtet worden ist. Die wissenschaftliche Hegemonie ging zunächst auf Frankreich über. Besonders berühmt als Pflanzstätte der Wissenschaft war die Schule von Chartres unter ihrem als „Sokrates der Franken" gefeierten Leiter Fulbert, der übrigens mehr anregender Lehrer als origineller Denker war, seine Schüler vor Neuerungen warnte und ihnen riet, sich an die Schriften der Väter zu halten. Sein berühmterer Schüler Berengar von Tours (999—1088) beherzigte diese Warnung nicht. Uns interessiert weniger seine Bestreitung der orthodoxen Abendmahlslehre Lanfranks, die alle Gebildeten der Zeit in zwei Parteien spaltete, als seine bei dieser Gelegenheit entwickelte Stellung zum Dogma überhaupt. Berengar ist in der Tat ein Aufklärer des 11. Jahrhunderts. Wohl verwendet er zu seiner Verteidigung, wo es ihm gelegen ist, die Autorität der Kirchenväter (des Ambrosius, Augustin u. a.) und der Bibel, aber sein kritischer Geist hat bereits die Wandelbarkeit der ersteren erkannt; die Bibel wird ohne geistige Auslegung zum Fabelbuch; „der Buchstabe tötet". Auch Synoden und Konzilien sind nicht unfehlbar. Der Wahrheit allein kommt der Sieg zu. Diese wurzelt freilich in Gott, kann aber auf Erden nur in der Vernunft ihre Stätte haben, die freilich für ihn, wie für die ganze Scholastik, vorzugsweise im logisch-dialektischen Beweisverfahren besteht. Gegen die Wahrheit, die Vernunft, die Evidenz der Dinge, das Gewissen kann niemand. Kein Wunder, keine Macht des Himmels und der Erde kann Unwahres wahr, Unmögliches möglich machen.

Berengar war ein Theoretiker der Aufklärung, nicht ihr Held. Auch er hat sich schließlich, wie so viele nach ihm, der römischen Kurie (Gregor VII. war ihm übrigens persönlich zugeneigt) „löblich unterworfen". Dennoch ist der Eindruck seines Auftretens ein lang andauernder gewesen; noch Lessing hat sich mit ihm beschäftigt. Berengars Abendmahlslehre aber steht ferner in Zusammenhang mit dem philosophischen Hauptproblem der Scholastik, das wir schon bei Eriugena streiften und zu dem wir nun übergehen: dem Verhältnis der Gattungsbegriffe (universalia) zu den Dingen (res).

§ 60. Der Universalienstreit oder: Nominalismus und Realismus (Roscelin, Anselm von Canterbury u. a.).

J. Löwe, Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus. Prag 1876. Die Hauptwerke über Anselm: R. Hasse (Lpz. 1843—52), Ch. de Rémusat (1868) und D. de Vorges, St. Anselm, Paris 1901.

1. In der Einleitung des Porphyrius zu Aristoteles' logischen Schriften wird die Frage aufgeworfen, ob die Gattungsbegriffe (genera und species, zusammengefaßt unter dem Namen universalia), z. B. Eiche, Rind, wirklich d. h. dinglich oder nur in unseren Gedanken vorhanden, ob sie körperlich oder unkörperlich seien, ob sie gesondert von den Sinnendingen oder nur in und an denselben existieren. An diese, dem Mittelalter nur in der lateinischen Übersetzung des Boethius vorliegende, Stelle knüpfte sich der fast das ganze Mittelalter durchziehende sogenannte Universalienstreit. Die einen (die Realisten) behaupten, indem sie sich dabei auf Plato (von dem freilich damals nur ein Teil des Timäus bekannt war!) beriefen, daß die Gattungsbegriffe das Ursprüngliche und Wirkliche, sowohl der Zeit wie dem Range nach, also die wahrhaften Dinge (res) seien, welche das Besondere aus sich erzeugten (universalia ante rem). Demgegenüber behauptete die andere Partei, die Nominalisten, daß die allgemeinen Begriffe bloße Worte (nomina, voces) oder Abstraktionen (intellectus) des Verstandes seien, während in Wirklichkeit nur die Einzeldinge existierten (universalia post rem). Zwischen beide schob sich später eine vermittelnde, auf Aristoteles sich berufende Ansicht (sog. gemäßigter Realismus), wonach die Universalien zwar real existierten, aber nur in oder an den Einzeldingen (universalia in re).

2. Die althergebrachte Ansicht war im allgemeinen der Realismus, den wir denn auch bereits Eriugena vertreten sahen. Demgegenüber zeigen sich in der Schule von Fulda schon nominalistische Anfänge, die jedoch größere Bedeutung erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts durch das Auftreten des Roscelin von Compiègne erreichen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an seinen Schüler Abälard erhalten; das übrige wissen wir durch die Schriften seiner Gegner, besonders Abälards und Anselms. R. bildete die nominalistische Doktrin so konsequent durch, daß er auch die Unterscheidung von Teilen an den Einzeldingen für eine willkürliche, nur der menschlichen Auffassung und Mitteilung dienliche

Zerlegung erklärte. Indessen hätte man ihm Sätze wie: „Es gibt keine Farbe an sich, sondern nur gefärbte Körper", „es gibt keine Weisheit an sich, sondern nur weise Menschen", seitens der Kirche wohl noch hingehen lassen. Gefährlich wurde ihm, daß er den Nominalismus auch auf die Trinitätslehre anzuwenden wagte. Da die Wirklichkeit nur in den Individuen existiert, so, lehrte er, seien auch die drei Personen der Gottheit drei getrennte Substanzen, also im Grunde drei Götter. Wegen dieses „Tritheismus" wurde er von einer Synode zu Soissons 1092 verurteilt und zum Widerrufe gezwungen. — Mit Roscelin erlosch der Nominalismus auf lange Zeit; erst im 14. Jahrhundert (vgl. § 68) ist er wieder emporgekommen.

3. Der Realismus feierte einen glänzenden Sieg in Roscelins Gegner Anselm von Canterbury (1033 bis 1109), Sohn eines piemontesischen Edelmanns, Schüler und Nachfolger von Berengars Gegner Lanfrank als Abt von Bec, zuletzt 16 Jahre Erzbischof von Canterbury und als solcher durch seine hartnäckige Verfechtung gregorianischer Prinzipien mehrfach mit dem englischen Königtum in Streit geraten. Auch in Glaubenssachen tritt er unbedingt für die kirchliche Autorität ein und ist insofern streng genommen der erste eigentliche Scholastiker. Der Glaube muß der Erkenntnis vorausgehen, dann freilich zu letzterer aufstreben; in diesem Sinne ist sein — übrigens Augustin entnommenes — *Credo, ut intelligam* gemeint. Für den der wahren Einsicht Unfähigen reicht die bloße demütige Verehrung (veneratio) aus. Die Sinne, so lehrt seine Schrift *De veritate* im Sinne des Realismus, erkennen das Einzelne, der Geist das Allgemeine; jedes Wesen ist nur dadurch wahr oder gut, daß es an der höchsten Wahrheit oder Güte (Gott) teilnimmt. Seine wichtigsten Lehrstücke sind 1. der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, 2. seine Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi.

Den ersteren entwickeln, in klarer Zusammenfassung und selbständiger Wiedergabe augustinischer Gedanken, die beiden Schriften *Monologium* und *Proslogium* („Anrede", d. i. an die Gottheit). Das allgemeinste Wesen muß auch das allerrealste (ens realissimum) und allervollkommenste (ens perfectissimum) sein; aus diesem Sein (esse) aber folgt notwendig seine Existenz. Während die erstgenannte Schrift diesen Gedanken mehr auf kosmologischem Grunde darlegt, leitet das Proslogium die Existenz Gottes (esse in re) rein aus seinem Begriffe

(esse in intellectu) ab. — Die Schrift *Cur deus homo?* sucht die logische Notwendigkeit von Christi Opfertod zum Entgelt für die Sündenschuld der Menschheit zu beweisen. Voraussetzungen und Beweisgang sind weit mehr juristisch als ethisch. Der Mensch wird gar nicht als sittliches Subjekt gewürdigt, sondern der Sündenfall stellt eine unendliche Beleidigung Gottes dar, die nur durch das stellvertretende Opfer des Gottmenschen gesühnt werden kann. Im übrigen haben wir auf diese noch heute in orthodoxen Kreisen angenommene Rechtfertigungstheorie, als spezifisch theologisch, nicht weiter einzugehen. Auch die übrigen Schriften des einflußreichen Kirchenlehrers behandeln meist theologische Themata (Trinität, Willensfreiheit und Prädestination, Erbsünde u. dergl.). Sein ontologischer Gottesbeweis fand einen scharfsinnigen Bestreiter in dem französischen Mönche Gaunilo, später in Thomas von Aquino.

Zu den extremsten Realisten gehörte nach Abälards Zeugnis Wilhelm von Champeaux († als Bischof von Châlons s. M. 1121). In Sokrates, soll er behauptet haben, sei die „Sokratität" das bloß Zufällige, die Menschheit das Substantielle. Die „Weißheit" würde existieren, wenn es auch kein einziges weißes Ding gäbe. Eine vermittelnde Stellung in dem Universalienstreit nahm der berühmte Abälard ein.

§ 61. Peter Abälard (1079—1142).

Ch. de Rémusat: Abélard, 2 Bde., Paris 1845. Neuere Darstellungen: Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts, Leipzig 1883. Hausrath, Peter Abälard, Leipzig 1893. Seine Stellung als Aufklärer behandelt (freilich nicht ohne Übertreibung) H. Reuter a. a. O., I, 183—259, seine Ethik Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik, S. 262 ff., auch in einer besonderen Abhandlung. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke von V. Cousin, 2 Bde., Paris 1849—59.

1. Peter Abälard (Pierre Abeillard), 1079 zu Pallet bei Nantes geboren, lernte als Schüler erst des Roscelin, dann des Wilhelm von Champeaux die beiden Hauptrichtungen der Scholastik an der Quelle kennen. Durch seine Überwindung des letzteren in einem öffentlichen Redestreit erwarb er sich hohen Ruhm als Dialektiker, der während seiner dann folgenden Lehrtätigkeit an der Kathedralschule zu Paris noch stieg. Sein berühmter Liebeshandel mit Heloise, der zu der bekannten Katastrophe führte (von ihm selbst ausführlich erzählt in der

Historia calamitatum mearum, vgl. die Schriften von *L. Feuerbach* 1844 und *M. Carrière* 1853) machte seine glänzende Gestalt den Zeitgenossen noch interessanter. Seine Bücher gingen von Hand zu Hand, Burg zu Burg, Stadt zu Stadt; auch in andere Länder, besonders nach Italien, wo sie selbst am päpstlichen Hofe gern gelesen wurden. Auf den Landstraßen und in den Häusern disputierten Männer, ja selbst Frauen, über seine Sätze. Trotzdem erfolgte zweimal, auf Betreiben seines unermüdlichen Gegners Bernhard von Clairvaux (§ 62b), eine Verurteilung seiner Lehre, und er — unterwarf sich, als gehorsamer Sohn der Kirche. Bald nach der zweiten Verurteilung starb er in einem Kloster (1142).

Im Universalienstreit nahm Abälard, soweit sich aus seinen gerade in dieser Hinsicht unvollständig erhaltenen Schriften erkennen läßt, eine vermittelnde Stellung ein. Die Realität des Allgemeinen stellt sich an jedem Einzelwesen individuell dar (universalia in rebus). Die Formen (Ideen) der Dinge existierten von jeher im göttlichen Geiste als Begriffe (conceptus mentis), die der Mensch nur in den nach ihnen geschaffenen Dingen mit seinem Verstande erkennen kann.

2. Wichtiger als diese eklektische Stellung im Universalienstreit und als die wahrscheinlich schon sehr früh geschriebenen logischen Untersuchungen seiner „Dialektik" ist für uns seine allgemeine theologisch-philosophische Stellung. Abälard nimmt ohne Zweifel in der Geschichte der Aufklärung während des Mittelalters eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Stelle ein. Es klingt ganz modern, wenn er ausführt, daß gegenüber den Angriffen auf die Kirche der Verzicht auf den reinen Autoritätsstandpunkt geboten sei. Wie alle Kräfte, so ist auch die Vernunft dem Menschen zum Guten verliehen. Besonders in dem „Dialog zwischen einem Philosophen, Juden und Christen" versteigt sich unser Theologe zu bemerkenswert kühnen Wendungen. Die Autorität könne, sagt er, nur einen vorläufigen Ersatz bieten. Auch der Zweifel hat seinen Wert; durch ihn kommen wir zur Forschung, durch Forschung aber zur Wahrheit. Die Vernunft beweist, nicht Bibelsprüche oder Wunder, selbst wenn sie heute noch geschähen und nicht vielmehr auf Betrug oder Aberglauben beruhten. Sie vertritt die Macht der Einheit, Notwendigkeit, Sicherheit, Allgemeinheit. Erst wissen, dann glauben! Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit! Christ sein heißt Logiker sein (was

merkwürdigerweise mit der Logos-Würde Christi zusammengebracht wird). Dementsprechend muß dann auch die Bibel nicht nach ihrem der beschränkten Fassungskraft der Menge angepaßten Buchstaben, sondern geistig verstanden werden. Die Himmelfahrt z. B. bedeutet dem Aufgeklärten die Erhebung der Seele zum Himmlischen, da, wie er wohl weiß, im Weltbild der Wissenschaft ein örtlicher Himmel und eine örtliche Hölle keine Stätte haben; die Dreieinigkeit besagt nur, daß Gott Macht, Weisheit und Liebe sei usw. Ob sein Werk *Sic et non („Ja und Nein")* einem unmittelbar aufklärerischen Zwecke dienen sollte, ist nicht sicher. Aber, indem es die Ansichten der bedeutenderen Kirchenväter über alle wichtigeren Lehren in pro und contra einander gegenüberstellte und dem Leser die Lösung der Widersprüche überließ, schuf es eine fruchtbare, von den Nachfolgern vielfach fortgepflanzte Methode.

3. Abälard hat ferner zum erstenmal im Mittelalter die Ethik in einer besonderen Schrift behandelt, und zwar, wie schon ihr Titel *Scito te ipsum (Erkenne dich selbst!)* erkennen läßt, im Gegensatz zu der üblichen Art so, daß er auf die Gesinnung und das Gewissen des Einzelnen zurückgeht. Sünde wie Sittlichkeit bestehen einzig und allein in der intentio animi, d. i. Gesinnung. Sünde ist nur da, wo ein Mensch gegen sein Gewissen handelt. Reue, Beichte und Buße haben Wert nur, wenn sie aus dem Herzen hervorgehen. Nach dem obengenannten Dialog ist älter als alle übernatürliche Offenbarung das natürliche Sittengesetz, das bei allen gleich ist, unwandelbar, in sich selbst wurzelnd, an sich zum Heile hinreichend. Abel und Abraham lebten gottwohlgefällig vor der mosaischen Gesetzgebung, und was die Praxis des sittlichen Lebens angeht, so werden die Christen, namentlich die entarteten der Gegenwart, darin von den griechischen Philosophen beschämt (Sokrates und Plato hält Abälard für göttlich inspiriert, ja Plato soll schon fast alle Artikel des christlichen Glaubens entwickelt haben, habe sie aber der Menge verschweigen müssen, weil die Zeit des Christentums noch nicht gekommen war!). Christus stellte nur das ursprüngliche Sittengesetz wieder her, aber er vollendete es, indem er uns zu Gott als dem höchsten Gute zurückführte. Gegenüber Anselms Satisfaktionstheorie hebt Abälard die Macht der erlösenden Liebe hervor. Am Schlusse des Dialogs erfolgt keine Entscheidung über den Vorzug einer bestimmten Religion,

sondern der Christ, der Jude und der „Philosoph", d. i. konfessionslose Freidenker finden sich zusammen auf dem Boden des Sittengesetzes und der Humanität.

4. Dennoch würde man sich täuschen, wenn man hiernach Abälard, der auch in seinem Stile, wenn es sich nicht gerade um logische Subtilitäten handelt, etwas Modernes an sich hat, für einen Aufklärer im modernen Sinne halten wollte. Nicht bloß, daß er die Massen verachtete und ein geistiger Aristokrat blieb — das haben auch andere „Aufklärer" getan! — nein, er will schließlich mit der gepriesenen Vernunft doch nur — die Dogmen der Kirche verteidigen. Die Fülle der Wahrheit liegt allein in Gott; göttliche Dinge sind nicht mit der kleinen Vernunft des Menschen — *ratiuncula humana* — zu erfassen, sondern es bedarf dazu der Erleuchtung von oben. Über dem Anfangsglauben des Wissens steht der evangelische Vollglaube eines Thomas und Paulus. Seine Apologie des Wunders ist gequält und mit seiner Grundanschauung von dem stets sich selbst gleichen Wirken Gottes nicht vereinbar. Einen ähnlich widerspruchsvollen Eindruck machte schon den Zeitgenossen seine Erlösungslehre. Auch in der Ethik finden sich solche Widersprüche und Konzessionen an die hergebrachte kirchliche Auffassung. Neben den Kardinaltugenden, deren höchste die christliche Liebe ist, tritt doch auch die Mönchstugend der *humilitas* stark in den Vordergrund; die Ehe gilt im wesentlichen nur als Mittel gegen geschlechtliche Zügellosigkeit; er hält fest an der Verdammnis der Ungetauften und an der Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden, wie denn auch noch für das Jenseits Grade der Seligkeit unterschieden werden. „Groß veranlagt, reich an Gaben, von ungewöhnlich mannigfaltigen Bedürfnissen bewegt, hat sich Abälard, der Troubadour unter den Scholastikern, der kritische Dialektiker unter den Mystikern, der religiöse Bekenner unter den Männern der Skepsis . . . doch nicht zu einer harmonischen Persönlichkeit durchbilden können." (*Reuter* a. a. O. S. 258.) Für seine Zeit hat er jedenfalls Bedeutendes geleistet.

§ 62. Ausläufer der Frühscholastik (12. Jahrh.):

1. Platonisierende Naturphilosophen und Dialektiker, 2. Mystiker, 3. Summisten.

Die verschiedenen Richtungen, die Abälards vielseitiger Geist in sich vereinte, treten bei anderen seiner

Zeitgenossen und Nachfolger wieder auseinander. Auch solche, die sich „reine Aufklärer“ *(puri philosophi)* nannten, hat es damals schon gegeben; doch kennen wir von ihnen nicht einmal die Namen. Etwas mehr wissen wir von

1. einer platonisierenden Richtung, die, dem Vorbilde Gerberts folgend, mit dem Studium der Antike dasjenige der Natur verband und besonders in der Schule von Chartres (§ 59) gepflegt ward. Hier lebten und lehrten als *magistri scholae* in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die beiden gelehrten Brüder Bernhard und Thierry (Dietrich). Hier oder in dem benachbarten Tours schrieb des letzteren Freund Bernhard Silvester, in Anlehnung an den platonischen Timäus (die damals fast allein bekannte von Platos Schriften), seinen vielgelesenen und uns erhaltenen Megakosmus und Mikrokosmus, eine halb in Prosa, halb in Versen abgefaßte, mit mythischen Allegorien verbrämte tiefsinnige Naturphilosophie, in der von kirchlicher Dogmatik so gut wie nichts zu spüren ist. — Die ähnliche Weisheit Adelards von Bath, der schon der Psychologie der Tiere seine Aufmerksamkeit zuwendet, suchte dem Verdachte der Ketzerei und der Verfolgung dadurch zu entgehen, daß sie einem Araber in den Mund gelegt wird. — Auch Wilhelm von Conches will in seiner *philosophia mundi* bloß „Akademiker“, d. h. platonischer Philosoph sein, womit er jedoch eine Art Atomismus, ja den Versuch einer materialistischen Gehirnphysiologie (Lokalisierung der Denkkraft, der Phantasie und des Gedächtnisses in gesonderten *cellulae*) verbunden zu haben scheint, während er in Glaubenssachen der Autorität der Kirchenväter folgen zu wollen erklärte. Trotzdem entging auch dieser im Gegensatz zu dem unruhigen, vielfach umhergetriebenen Abälard stille Wahrheitsforscher und Lehrer der Verfolgungssucht derer nicht, die „von Ketzerei sprechen, wo sie nicht mehr verstehen“, und die z. B. an seiner Rationalisierung der Schöpfungsgeschichte Anstoß nahmen. Auch er widerrief. — Waren Bernhard Silvester und Wilhelm von Conches außerdem auch als gute Grammatiker berühmt, so zeichnete sich der Bischof von Poitiers Gilbert de la Porrée († 1154) durch die logische oder, wie man damals sagte, dialektische Virtuosität aus, mit der er die kirchliche Dogmatik auf dem Wege der natürlichen Vernunft zu begründen versuchte. Erhalten von ihm ist ein Kommentar zu zwei Schriften des Boethius und ein kurzer Abriß betr. die sechs letzten Kategorien

des Aristoteles. Sein Satz, daß in Gott oder der reinen Form die gleichfalls stofflosen Ideen oder Urbilder der körperlichen Dinge, nach denen alles geschaffen ist, ihren Grund haben, erinnert an den Neuplatonismus. Zu Gilberts Schülern zählte u. a. der bekannte deutsche Geschichtsschreiber und -philosoph Otto von Freising († 1158).

2. Mystiker. Hatte Gilbert nach dem Ausdrucke J. E. Erdmanns die Scholastik als „bloße Vernunftlehre" zu begründen unternommen, so suchte man sie von anderer Seite zur „bloßen Religionslehre" zu machen und gelangte dadurch in den Hafen der Mystik. Viel trägt die aus dem religiösen Aufschwung des 11. Jahrhunderts (Cluniazenser) hervorgegangene Kreuzzugsstimmung dazu bei, und als deren hervorragendster Träger im 12. Jahrhundert der berühmte Abt Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der siegreiche Gegner Abälards, diesem an Tiefe des religiösen Gemüts und Geschlossenheit des Charakters wie an weltgeschichtlicher Bedeutung ebenso überlegen, wie an theoretischer Begabung unter ihm stehend. Streitbarer Vorkämpfer der Orthodoxie und Mystik zugleich, verachtet er als heidnisch alles Wissen um des Wissens willen, ja überhaupt die Welt *(De contemptu mundi)* und preist als die eigentliche Tugend des Christen die Demut. Die letzte und höchste aber von deren zwölf Stufen *(De gradibus humilitatis)*, zugleich die höchste der Seligkeiten, bildet „die geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süße Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben an und in Gott". Die theoretische Grundlage aller Frömmigkeit ist ihm die Betrachtung *(De consideratione l. V)*, ihre Krone die Gottesliebe *(De deligendo Deo)*. Mit schwärmerischer Innigkeit (daher sein Beiname „Dr. mellifluus"), ja oft in gefühlsseliger Überschwenglichkeit versenkt er sich in die Wunder der göttlichen Liebe, in die Anschauung der Wunden des gekreuzigten Heilands, gern in den Bildern des Hohen Liedes schwelgend, über das er seinen Mönchen 86 (noch erhaltene) Predigten gehalten hat. Auf der höchsten Stufe der Liebe, der wahren Gottesliebe, liebt der Mensch auch sich selbst nur noch um Gottes willen. Freilich ist diese höchste Stufe nur für Augenblicke erreichbar (vgl. die Monographie von *Hüffer*, Bd. I, Münster 1886 und *Vacandard*, 2 Bde., Paris 1895).

Systematischer als Bernhard gehen die Viktoriner (Leiter der Klosterschule S. Viktor in der Nähe von Paris)

Hugo und Richard zu Werke. Hugo (1096—1141), von Geburt ein deutscher Graf (von Blankenburg am Harz), unterscheidet in seinem *Soliloquium* und seinem Werke *De sacramentis christianae fidei* unter dem Einflusse augustinischer Weltanschauung, unter dem auch schon Bernhard stand, drei Stufen der intellektuellen Tätigkeit, drei „Augen" des Menschen. Die erste *(cogitatio)* — das äußere Auge — hat es nur mit dem Sinnlichen zu tun, die zweite *(meditatio)* — das innere Auge — mit dem begrifflichen Denken, welches das hinter den werdenden und vergehenden äußeren Formen verborgene Wesen der Dinge zu erforschen sucht. Beide aber sind streng auf die Welt der Erfahrung beschränkt, während die dritte und höchste Stufe *(contemplatio)* — das geistige Auge — in der unmittelbaren Anschauung (Vision) des Göttlichen besteht, welche die heilige Ruhe der reinen Liebe in uns schafft. Auch sonst war sein Einfluß auf die Ausbildung der kirchlichen Weltanschauung des Mittelalters bedeutend. Die Hauptsätze über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in Papst Bonifaz' VIII. berühmter Bulle *Unam sanctam* entstammen einer von Hugos Schriften. Sein Schüler, der Schotte Richard von S. Viktor († 1173), gleich ihm ein Mann von umfangreicher Gelehrsamkeit, die er in einem besonderen Unterrichtsbuche niederlegte, baut die Lehre des Meisters noch weiter aus, indem er sechs Stufen der Erkenntnis, darunter drei der Kontemplation, unterscheidet. Diese letztere wird erst durch den Tod der Vernunft geboren und erhebt sich nicht bloß über, sondern auch wider dieselbe. Während diese beiden Viktoriner mit germanischer Gemütsinnigkeit in die Tiefen des Gefühlslebens dringen, erscheint dagegen Richards Nachfolger Walter von S. Viktor in seiner literarischen Tätigkeit als ein beschränkter Fanatiker, der mit Kampfeswut gegen die „vier Labyrinthe Frankreichs": Abälard, dessen Schüler Peter von Poitiers, Gilbert und Petrus Lombardus (s. unter 3.) zu Felde zieht. Die sogenannte Wissenschaft dieser „Dialektiker" gilt ihm als Gaukelei, zum Lachen reizend, als leeres Wortgepränge und heidnische Empörung gegen das Evangelium, die Kirche dagegen als das Orakel, das man anzurufen hat.

Eine andere, nämlich pantheistische Wendung nimmt die Mystik unter Amalrich von Bene (Bennes bei Chartres), nach dessen, wahrscheinlich von Eriugena beeinflußter, Lehre Gott in allen Kreaturen lebt. In-

wieweit die Albigenser und später die „Brüder des freien Geistes“ sich auf ihn mit Recht beriefen, ist ungewiß; jedenfalls wurde er 1204 verdammt, nach seinem Tode seine Gebeine ausgegraben und verscharrt, seine Anhänger, die Amalrikaner, als Ketzer mit Feuer und Schwert verfolgt. Noch ausgesprochener erscheint der Pantheismus Davids von Dinant, der — wahrscheinlich schon unter dem Einflusse arabischer Philosophen (§ 63) — die Identität seiner drei Prinzipien: Gott, Geist und Materie behauptete, denn ein und dasselbe Sein liege ihnen allen zugrunde (es erinnert das fast schon an Spinoza).

3. Summisten. Betonen die Mystiker vor allem den Akt des Glaubens (fides, qua creditur), so wollen die „Summen“-Schreiber dessen Inhalt (fides, quae creditur) mitteilen. Wie Abälard sein *Sic et non,* so hatte auch schon Hugo von S. Viktor eine *Summa sententiarum,* d. h. eine Sammlung theologischer Lehrmeinungen geschrieben, wie gleichzeitig in England Robert Pulleyn (Pullus), der 1150 als Kardinal in Rom starb. Am berühmtesten aber wurde die Sammlung des Lombarden Petrus (Petrus Lombardus, † 1164 als Bischof von Paris), des sogen. *magister sententiarum.* Seine „4 Bücher Sentenzen“ wurden für Jahrhunderte, vielleicht gerade um ihrer Farblosigkeit willen, das allgemein anerkannte Kompendium der Dogmatik und die Grundlage der theologischen Schulstreitigkeiten. Konnte doch später ein Jesuit Possevin 243 ihm bekannte Kommentare dazu zitieren. Das erste Buch handelt von Gott, das zweite von seinen Geschöpfen, das dritte von der Erlösung und den Tugenden, das vierte von den Sakramenten. Der begabteste Summist war der Niederländer Alanus von Lille oder ab insulis († 1203), wegen seiner allseitigen Beschlagenheit Dr. universalis genannt, der unter dem Einflusse von Boethius und Gilbert in mehreren apologetischen Schriften, mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit und nach mathematisch-deduktiver Methode, die Kirchenlehre gegen die Angriffe der Juden, Mohammedaner und Ketzer verteidigte und bereits eine bessere Kenntnis des Aristoteles (vgl. § 64) aufweist; übrigens einmal sich doch den ketzerischen Satz leistet, daß die Autorität eine „wächserne Nase“ besitze, die man nach Belieben hierhin und dorthin drehen könne.

Einen passenden Abschluß der nun dargestellten Frühperiode der Scholastik bildet die Gestalt des nach einem langen Leben 1180 als Bischof von Chartres ge-

storbenen Engländers Johannes von Salisbury (Saresberiensis). Er war fast bei allen großen Zeitgenossen (Abälard, Wilhelm von Conches, Gilbert, Robert Pulleyn) in die Schule gegangen, aber auch bei den Alten, und hat sich von den letzteren nicht nur ein für seine Zeit außergewöhnlich elegantes Latein, sondern auch eine gewisse den meisten Scholastikern fremde Freiheit und Feinheit des Urteils angeeignet. Gegenüber den Wortklaubereien und Spitzfindigkeiten der Dialektik macht er den Standpunkt praktischer Nützlichkeit geltend. Cicero ist ihm Muster im Stil, wie auch in seiner eklektischen Haltung. Seine logische Hauptschrift *(Metalogicus)* ist reich an Mitteilungen über den logischen Schulbetrieb der Zeit und enthält eine verständige Darstellung des psychischen Entwicklungsprozesses: Empfindung, Anschauung, Begriff, Urteil usw. Die Krone der Wissenschaft ist ihm jedoch, von seinem praktischen Standpunkte aus, die Ethik. Seine diesbezügliche Schrift *Policraticus* entbehrt zwar ebenfalls fester Prinzipien und ist, als Ganzes betrachtet, ein recht ungeordnetes Gemisch, enthält aber manche treffende Einzelbemerkungen. Die ersten sechs Bücher kennzeichnen „die Nichtigkeiten des Hoflebens“, übrigens von ziemlich opportunistischem Standpunkt aus, die folgenden sechs folgen mit kritischem Auge den „Spuren der Philosophie“, die freilich nur Momente der Wahrheit bringt; die ganze Wahrheit liegt allein bei der Kirche. Vorbedingung der Tugend ist die teils aus der Vernunft, teils aus Gottes Gnade stammende Selbsterkenntnis, Ziel aller Philosophie die nur auf der „Königsstraße“ der Tugend zu erlangende wahre Glückseligkeit. Er billigt u. a. den Tyrannenmord.

Kapitel IV.

Die Glanzzeit der Scholastik.

Zu der § 51 und § 58 erwähnten Literatur ist noch hinzuzufügen: K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. 4 Bde. Wien 1881—1887.

§ 63. Vorläufer: Arabische und jüdische Philosophen des Mittelalters.

Die Kreuzzüge brachten nicht bloß kriegerische, sondern auch geistige Berührungen mit dem Orient. Die

morgenländische Kultur wirkte in manchen Beziehungen befruchtend auf die abendländische ein. Durch sie erst wurde der gesamte Aristoteles dem Abendlande bekannt. Indessen hat die arabisch-jüdische Philosophie doch zu wenig originale geistige Schöpfungen hervorgebracht und zu wenig dauernde Nachwirkungen gehabt, als daß nicht eine kurze Übersicht, wie wir sie im folgenden zu geben versuchen, genügte.

1. Philosophie des Islam.

Näheres bei: Schmölders, Essais sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842, Documenta philosophiae Arabum, Bonn 1836. Dieterici, Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. (8 Einzelabhandl.), 1858—1876. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868. T. J de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901. Eine knappe Zusammenfassung bietet J. Goldziher in „Allgem. Gesch. d. Philos." (Teubner 1909), S. 45—77.

A. Im Morgenlande.

Die Neuplatoniker der letzten, von Justinian aufgelösten athenischen Philosophenschule hatten sich (§ 50) nach Persien und Syrien gewandt, ohne hier den erhofften Einfluß zu finden. Dagegen wurde der der Kirche genehmerere Aristotelismus in einzelnen syrischen Schulen gepflegt. So lernten die Araber, als sie ihren Siegeslauf durch das gesamte Morgenland vollendet hatten und sich der Pflege der Wissenschaften zu widmen begannen, durch syrische und arabische Übersetzungen fast sämtliche aristotelische Schriften, von Plato *Timäus, Republik* und *Gesetze* kennen. Bald überflügelten sie ihre Lehrmeister. Am Anfange des 9. Jahrhunderts herrschte am Kalifenhofe zu Bagdad unter der Herrschaft der Abbassiden bereits reges wissenschaftliches Leben.

Praktische Naturkenntnisse, d. h. Astronomie, etwas Mathematik, praktische Chemie und Medizin in roher Form waren bei den arabischen Wüstenbewohnern und Händlern seit alters heimisch; dazu war dann der religiöse Aufschwung durch Mohammeds strengen und reinen Monotheismus gekommen. Daher ihr Interesse für die naturwissenschaftlichen wie für die metaphysischen Schriften des Aristoteles, welche letzteren ja einen theologischen Zug trugen und ihnen überdies zunächst in neuplatonischer Übersetzung und Auslegung bekannt wurden. Während sie in der Empirie rasch über die

Naturkenntnisse des griechischen Philosophen hinauswuchsen, blieb dieser in der Theorie ihr Meister.

So sind die ersten in Bagdad lebenden Philosophen, die deutlicher hervortreten, Al-Kindi († um 870) und der berühmtere Alfarabi († um 950), zugleich auch Ärzte, Mathematiker und Astrologen, in der Philosophie nicht viel mehr als neuplatonische, wenn auch selbstdenkende, Ausleger des Aristoteles. Sie gehörten der freidenkerischen Richtung der Mutaziliten d. h. der „sich Absondernden" an, die der Autorität des Koran die freie Forschung, der Offenbarung die Vernunft als höchste Instanz entgegensetzten. Als unentbehrliche Vorstufe zur Metaphysik gilt Al-Kindi, übrigens dem einzigen Araber von Geburt unter diesen und den folgenden Denkern, das Studium zunächst der Logik und Mathematik, dann der Naturwissenschaften. Ein eigentümliches, aus neuplatonischen, aristotelischen und anderen Elementen gemischtes System, das zugleich ethisch-religiösen Charakter trägt und das ganze damalige Wissen enzyklopädisch zusammenfaßt, bildete der gegen Ende des ersten christlichen Jahrtausends in Basra entstandene Geheimbund der von der mohammedanischen Orthodoxie verfolgten „Lauteren" oder „Aufrichtigen" aus, deren Schriften, in Kairo 1889 verboten, neuerdings in Bombay in einer vierbändigen Ausgabe erschienen sind.

Dem reinen Aristotelismus näher steht der bedeutendste unter den morgenländischen Ärzten und Philosophen Avicenna (eigentlich Ibn Sina[1]) (980—1037), dessen „Kanon der Medizin" jahrhundertelang Christen und Mohammedanern als Grundlage des medizinischen Unterrichts gedient hat. Philosophisch erscheint er namentlich dadurch bedeutsam, daß er sozusagen den Universalienstreit im Morgenlande bereits geschlichtet hat, ehe er im Abendlande entbrannte. Er lehrte nämlich, die allgemeinen Begriffe seien ante res im göttlichen Verstande, in rebus in den natürlichen Dingen, post res in unseren abstrahierten Begriffen. Neuplatonische Elemente liegen in seiner Lehre von der Emanation der Welt aus dem einen Absoluten, Vollkommenen, Guten (der Gottheit), ihrem Hinstreben zum Göttlichen, ihrer Erleuchtung durch dasselbe. Dagegen gelten ihm Welt und Materie als ewig und strengen Gesetzen unterworfen. Seine Psycho-

[1]) = Sohn des Sina. Die jetzt gebräuchlichen Namen der arabisch-jüdischen Philosophen sind schlechte Latinisierungen des Mittelalters.

logie trägt einen ausgeprägt empirischen Charakter. Daneben hat er aber auch durchaus mystische Schriften verfaßt.

Seine Philosophie erfuhr Angriffe von zwei Seiten. Einmal seitens der orthodoxen Dogmatiker, der sogen. Mutakallimun (oder Mutekallemin), wörtlich = Sprecher d. h. Lehrer des Worts, die im Gegensatz zu Avicennas Entfaltungstheorie einen merkwürdigen, mit unaufhörlichem Werden verbundenen, aber beständigen göttlichen Eingriffen unterliegenden Atomismus aufstellten, nach dem Gott z. B. auch Feuer und Kälte miteinander verbinden kann (vgl. *Laßwitz* a. a. O. I, 134 ff.). Anderseits von dem um 1100 lebenden Perser Alghazel, der sich in seiner skeptisch gehaltenen *Destructio philosophorum* (die lateinischen Übersetzungen dieser Schriften stammen in der Regel aus nicht viel späterer Zeit) die Widerlegung der Philosophie zum Ziele setzte, um dann in seinen theologischen Werken ausgeprägter Rechtgläubigkeit zu huldigen, indem er alle Erkenntnisse in solche teilt, die der Religion nutzen, und die ihr schaden. In der Tat hatte seine *Wiederbelebung der Religionswissenschaft* (so der Titel seiner theologischen Hauptschrift) Erfolg. Die Werke der gelehrten Philosophen, die keinen Rückhalt in den Massen besaßen, flammten auf den Scheiterhaufen zu Bagdad, während Alghazels Schrift noch 1884 in Kairo neugedruckt worden ist. Die freiere Philosophie erhielt durch seinen unphilosophischen, aber vom Staate und der „Kirche" begünstigten Skeptizismus einen solchen Stoß, daß sie aus dem Orient, wo überhaupt das geistige Leben des Islam bald zusammenbrach, auswanderte nach dem fernen Westen, wo sich das muselmännische Schwert ein neues Reich gegründet hatte.

B. In Spanien.

Spanien war das Land, in dem im 12. Jahrhundert Künste und Wissenschaften mehr als in jedem anderen blühten, und vor allem durch das von ihnen beherrschte Spanien sind die Araber die geistigen Vermittler zwischen Orient und Okzident geworden. Auch die im folgenden genannten Philosophen sind zugleich Ärzte, Mathematiker, Astronomen oder Alchimisten.

1. Avempace († 1138 in Fez) behandelt in seiner *Leitung des Einsamen* die Stufen der menschlichen Erkenntnis von dem tierischen Instinkte an bis hinauf zu dem aus der Gottheit fließenden reinen Denken, das mit seinem Gegenstande identisch ist. Sein Nachfolger Abubaker

(Ibn Tupheil † 1185) legte diese stufenweise Entwicklung in einem philosophischen Roman: *Der Lebende, Sohn des Wachenden* (deutsch unter dem Titel *Der Naturmensch* von *Eichhorn*, 1783) dar, dessen Held, auf einer einsamen Insel ohne Eltern entstanden, abgeschlossen von aller Welt, völlig aus sich heraus zur wahren Erkenntnis und Religion gelangt, die mit der Weisheit eines zu ihm verschlagenen treuen Bekenners des Islam durchaus übereinstimmt. Allein die reine Wahrheit ist nur für wenige Starke, nicht für die autoritätsbedürftige Masse, wie beide bei der Fahrt zu einer anderen Insel erfahren. Das Höchste bleibt für Abubaker, trotz seiner Betonung der menschlichen Selbständigkeit, die Vereinigung mit Gott.

2. Der berühmteste, wenn auch nicht selbständigste der arabischen Philosophen in Spanien ist Averroës (Ibn Roschd), geb. 1126 zu Cordova, Theologe, Jurist, Mediziner und Philosoph zugleich, eine Zeitlang Richter, dann Leibarzt des Kalifen, zuletzt aber wegen seiner Freidenkerei vom Hofe verbannt, † 1198 in Marokko. Seine Schriften, insbesondere seine zahlreichen, zum Teil in dreifacher Bearbeitung verfaßten, Kommentare[1]) zu Aristoteles, den er übrigens nur durch arabische Übersetzungen kannte, sind zusammen mit des letzteren Schriften im 15. und 16. Jahrhundert sehr häufig gedruckt worden. Von den eigenen Werken des Averroës heben wir hervor die (nur in einer schlechten lateinischen Übersetzung erhaltene) gegen Alghazel gerichtete Schrift *Destructio destructionis*. Das Hauptwerk über ihn *E. Renan*, *Averroès et l'Averroisme*, Paris 1852, 4. Aufl. 1882.

Averroës ist durchaus Aristoteliker. Aristoteles ist „die Regel und das Muster, das die Natur erfand, um die höchste menschliche Vollendung zu zeigen", er „ward uns durch die göttliche Vorsehung gegeben, damit wir wüßten, was zu wissen möglich ist". So hängt er denn auch, trotz des fortgeschrittenen Naturwissens, durchaus an der durch die Neuplatoniker überlieferten aristotelischen Welt- und Naturauffassung fest. Über der unvollkommenen, wandelbaren „sublunarischen" Welt existiert eine höhere, unvergängliche über den Sternen. Die Formen liegen als keimartige Substanzen von vornherein in der von Ewigkeit her vorhandenen Materie, aus der sie sich durch Einwirkung der höheren Formen (Intelligenzen), in letzter Linie Gottes, zur Wirklichkeit entwickeln. Die Seele des

[1]) Er wird daher von den Scholastikern oft schlechtweg „der Kommentator" genannt, wie Aristoteles der Philosoph.

Einzelmenschen ist an seinen Körper (die Gehirnmitte) gebunden, daher sterblich, unsterblich dagegen der allen Menschen innewohnende Geist (= Vernunft). Durch Ausbildung seiner Vernunft kann sich der Mensch schon hienieden mit dem „tätigen Geiste" vereinigen, worin doch wieder eine Rückkehr zum Neuplatonismus liegt. Ähnlich Abubaker und verschiedenen christlichen Philosophen, die wir schon kennen gelernt haben, lehrt auch Averroës, daß Philosophie und geoffenbarte Religion an sich nicht im Widerspruche miteinander stehen. Die letztere ist für die große Menge und muß sich daher der Bilder bedienen; die Philosophie hat zu erklären und zu beweisen. Die würdigste Verehrung Gottes, der, weil vollkommen, auch bedürfnis- und willenlos ist, besteht in der wissenschaftlichen Erkenntnis seiner Werke.

Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Averroës beruht im wesentlichen darauf, daß er die Ergebnisse der arabisch-aristotelischen Philosophie als deren letzter hervorragender Vertreter zusammengefaßt und durch seine ins Lateinische übersetzten zahlreichen Schriften im gelehrten Abendlande, namentlich in Frankreich (Paris) und Italien, verbreitet hat (vgl. *Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Philosophie des späteren MA.* Wien 1881). Dadurch, daß er die naturalistische Seite des Aristoteles (Ewigkeit der Welt, Wesenseinheit der Vernunft, Verzicht auf individuelle Unsterblichkeit) betonte, naturwissenschaftliche Kenntnisse verbreitete und für Aufklärung im Sinne der natürlichen Religion eintrat, wirkte er zersetzend auf die Scholastik (vgl. auch II. Teil, § 2); durch die scharfe Ausprägung seines aristotelischen Standpunktes trug er anderseits dazu bei, ihre Grundbegriffe zu befestigen. Auf seine Glaubensgenossen, deren Macht und geistiger Einfluß bald nach ihm zusammenbrach, scheint er weniger nachhaltig gewirkt zu haben, wohl dagegen auf das Denken der in Spanien lebenden gebildeten Juden.

2. Jüdische Philosophie.

Außer dem zu 1. erwähnten Buche von Munk vgl. die Geschichten des Judentums von Grätz, Geiger, Karpeles, ferner M. Eisler, Vorlesungen über die jüdische Philosophie des MA. Wien 1876—84; Joël, Beiträge zur Geschichte d. Philos. 2 Bde. Breslau 1876. H. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis. Leipzig 1908.

1. Schon lange vor ihrer Beeinflussung durch die arabisch-aristotelische Philosophie existierte bei den Juden

eine phantastische Geheimlehre, die Kabbalah (= Überlieferung), deren Keime bis in die vorchristliche Zeit hinaufreichen, und deren ausgebildete Gestalt viele Ähnlichkeit mit den neuplatonisch-gnostischen Vorstellungen zeigt. Hier wie dort stufenweise absteigendes Hervorgehen des Geringeren aus dem Höheren, Lehre von den Engeln, an deren Stelle später bloße Attribute gesetzt werden, u. a. m. Die beiden Hauptquellen sind das alte Buch der Schöpfung (Jesirah) — wahrscheinlich um 900 n. Chr. entstanden, aber dem Erzvater Abraham zugeschrieben! — und das erst im 13. Jahrhundert verfaßte Buch „des Glanzes" (Zohar).

2. Zu dieser mystischen Geheimlehre (deren Grundprinzip die von Gott zuerst geschaffenen 10 Zahlen oder Formen und 22 Buchstaben sind!), tritt nun die von den arabischen Aristotelikern beeinflußte jüdische Philosophie in Gegensatz. Schon Saadja aus Ägypten († 942 in Babylonien) hatte die Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze zu beweisen gesucht. In Spanien ist der früheste Vertreter jüdischer Philosophie Salomon Ibn Gabirol („Sohn Gabriels", 1020—1070), von den christlichen Scholastikern als Avicebron (oder Avencebrol) für einen Araber gehalten. Sein Hauptwerk, betitelt *Die Quelle des Lebens,* in hebräischer und lateinischer Bearbeitung erhalten — in letzterer in Bäumkers *Beiträgen* (s. S. 237) Bd. I—III herausgegeben —, enthält eine Verschmelzung jüdischer mit aristotelischen, mehr aber noch neuplatonischen Lehren. Als Mittelwesen zwischen Gott und Menschen gilt ihm der göttliche Wille, der die Welt geschaffen hat und bewegt. Alles außer Gott Existierende ist Materie, körperliche oder geistige (!). Avicebrons Lehre übte mehr Anziehungskraft und Einfluß auf die christlichen Scholastiker (besonders Duns Scotus, § 66) als auf die streng monotheistischen Juden und Araber aus. Dagegen hat die spätere Kabbalah manches aus ihm aufgenommen. Seine Abhandlung *Verbesserung der Sitten* gehört dem Gebiete der Moral an. — Eine gleichfalls ethische Schrift des Bahja ben Joseph (gegen 1100) entwirft ein Moralsystem, in dem die Herzenspflichten über die äußeren gestellt werden, die meisten jedoch sich auf Gott beziehen.

3. Weitaus der bekannteste und einflußreichste der jüdischen Philosophen des Mittelalters ist Moses Maimuni, latinisiert Maimonides (1135—1204), ein Zeit- und Heimatsgenosse des Averroës. Sein philosophisches Hauptwerk heißt: *Wegweiser des Unschlüssigen* oder *Führer des*

Umherirrenden und will denen, die durch Beschäftigung mit der Philosophie den Glauben verloren haben, zeigen, wie sie sich ihn auf wissenschaftlichem Wege wieder aneignen können. Der Sohn des Maimun war anscheinend mehr kluger Vermittler als originaler Denker. Auf wissenschaftlichem Gebiete gilt ihm Aristoteles als der zuverlässige Führer, auf religiösem wird dessen Autorität durch die Offenbarung eingeschränkt; doch will er biblische Stellen, die der Vernunft widersprechen, allegorisch gedeutet wissen. Gott ist über alle Natur und Körperlichkeit erhaben, sein Wesen unerforschlich. In der Ethik legt M. besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit und das Tun des Guten um seiner selbst willen. Das höchste Gut ist die Erkenntnis der Wahrheit. Der Sinn und Zweck aller Weisheit aber ist die Sittlichkeit. Die dianoëtischen Tugenden schätzt er demgemäß höher als die ethischen, wie Aristoteles, mit dem er auch die richtige Mitte preist. Wegen seines Rationalismus von den orthodoxen Rabbinern vorübergehend heftig angegriffen, gewann er schließlich doch einen fast unbestrittenen und noch heute andauernden wohltätigen Einfluß auf seine Glaubensgenossen.

Als im 13. und 14. Jahrhundert die arabischen Aristoteliker von den Machthabern verfolgt wurden, ward ihre Lehre durch die freier gestellten spanischen Juden in Spanien und Südfrankreich verbreitet. Von den zahlreichen Übersetzern und Auslegern des Aristoteles und Averroës war der berühmteste Levi Gersonides (1288 bis 1344), der sich mit Averroës zu der Lehre von der Ewigkeit der Welt und dem Aufgehen der individuellen in die Weltseele bekannte. Dadurch, daß diese jüdischen Gelehrten die arabischen Übersetzungen des Aristoteles und die Schriften der arabischen Aristoteliker ins Lateinische übersetzten, wurde zuerst der ganze Aristoteles — wenn auch noch nicht im originalen Gewande — den christlichen Scholastikern bekannt.

§ 64. Der Umschwung der scholastischen Philosophie durch das Bekanntwerden des gesamten Aristoteles. Die Franziskaner Alexander von Hales und Bonaventura.

War der stärkere Anschluß der Kirchenlehre an die Philosophie des Aristoteles schon durch die Vermittlung der arabischen und jüdischen Philosophen gefördert

worden, zumal als nach dem Fall Toledos (1085) die reichen Schätze arabischer Wissenschaft in die Hände der Christen gefallen waren, so wurde diese Bewegung noch gestärkt, seitdem im Laufe des 13. Jahrhunderts der griechische Urtext von Konstantinopel her bekannt und ins Lateinische übersetzt wurde, aus dem man nun die wahre Lehre des Stagiriten erst kennen lernte. An diese knüpfte die Scholastik zunächst zögernd, dann aber um so lieber an, als sie erkannte, daß aus ihr eine wertvolle Stütze des eigenen Systems zu gewinnen war. In den Statuten der seit Philipp Augusts Privileg (1200) mächtig aufblühenden Pariser Universität von 1215 wird zwar nur das Studium der „neuen", d. i. neuentdeckten Logik des Aristoteles neben der „alten" erlaubt, dagegen das der Metaphysik und Naturphilosophie noch verboten, allein 1237 (offiziell 1254) auch dieses gestattet, nachdem man sie von den als ketzerisch geltenden neuplatonischen und averroistischen Auslegungen gereinigt hatte. Aristoteles erlangte bald eine so ungemessene Autorität, daß er als eine Art zweiter Johannes der Täufer, nämlich als „Vorläufer Christi in naturalibus", ferner als „Norm der Wahrheit", als die „geschriebene Vernunft", ja häufig als „der Philosoph" schlechthin bezeichnet wurde.

In dieser Richtung wetteiferten miteinander die beiden neugegründeten Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner. Der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie gekannt und zur Begründung der Kirchenlehre verwertet hat, ist der von seinen Schülern als Theologorum monarcha und „unwiderleglicher Doctor" (Dr. irrefragabilis) gepriesene englische Franziskaner Alexander von Hales († in Paris 1245). Sein erst von seinen Schülern ganz vollendetes, uns erhaltenes Hauptwerk ist die *Summa universae theologiae.* Hier zuerst wird die seitdem in Unterricht und schriftstellerischer Tätigkeit übliche scholastische Methode mit Virtuosität ausgeübt, d. h. zunächst eine einem vorliegenden Text entnommene theologische Frage aufgeworfen, dann die möglichen bejahenden bezw. verneinenden Antworten — sei es als „auctoritates" (Bibelsprüche oder Aussprüche berühmter Kirchenväter), oder als „rationes" (Lehren der antiken oder arabisch-jüdischen Philosophen, insbesondere des philosophus) — angeführt, schließlich die Entscheidung, sei es mit, sei es ohne Vorbehalt und „Distinktionen", gegeben. So behandelt Alexanders Werk in seinen vier Büchern mehr als 440 *quaestiones,* deren

jede wieder in verschiedene „Glieder“ und „Artikel“ zerfällt. Der Inhalt ist rein theologisch: Buch I handelt von dem Schöpfer, II von der Schöpfung, III von dem Erlöser und seinem Erlösungswerk, IV von den Heilmitteln der Kirche.

Dem Wilhelm von Auvergne († 1249 als Bischof und Theologielehrer zu Paris) ist Aristoteles Führer für „alles unter der Mondsphäre“; in dem, was darüber hinaus geht, lehnt er sich daneben, soweit es seine Rechtgläubigkeit gestattet, auch an Plato an. Noch weit mehr geschieht dies bei dem italienischen Mystiker Johannes Fidanza, genannt Bruder Bonaventura (1221—1274), Schüler und Nachfolger Alexanders, später Ordensgeneral der Franziskaner, von seinen Verehrern als „Dr. seraphicus“ bezeichnet. Zwar ist auch ihm in Weltdingen Aristoteles Führer, aber das lumen inferius der fünf Sinne, das lumen exterius der mechanischen Künste und das lumen interius der Philosophie sind ihm alles nur Vorstufen und Hinweise auf das lumen superius der göttlichen Erleuchtung. Am bezeichnendsten für seine, vielfach an Augustin, die Viktoriner (§ 62) und den Areopagiten sich anlehnende Mystik ist sein *Wegweiser des Geistes zu Gott,* in dem drei Stufen der Theologie (symbolische, eigentliche und mystische) und sechs Stufen der Erkenntnis (Sinne, Einbildungskraft, Vernunft oder Verstand, Intellekt, Geist und zuletzt der apex mentis, die Vereinigung mit dem himmlischen Seelenbräutigam) unterschieden werden, von denen die letztere wieder (in anderen Schriften) in drei Haupt- und drei Nebenstufen zerfällt.

Diesem aus Lehrer und Schüler bestehenden Doppelgestirn der Franziskaner steht ein ebensolches bei den Dominikanern gegenüber: Albertus Magnus und Thomas von Aquino.

§ 65. Verschmelzung von Aristotelismus und Kirchenlehre: die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino. (Primat des Intellekts.)

Die Lehre dieser beiden Dominikanermönche bezeichnet nicht bloß die Höhe scholastischen Denkens, sondern beherrscht auch heute noch in der ausgebildeteren Gestalt, die ihr der Aquinate verlieh, die offizielle „Philosophie“ der katholischen Kirche. Daher existiert namentlich über Thomas eine ausgebreitete Literatur. Wir heben hervor:

Über ***Albert*** *die Schriften von Sighart (Regensburg 1857), als erste kritische die Kölner Festschrift von v. Hertling (1880), ferner Bach, Des Albertus M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Römer, Araber und Juden. Wien 1881. Über* ***Thomas*** *handeln die Werke des Franzosen Jourdain (1858), des Deutschen K. Werner (3 Bde., 1885 f.), des Spaniers Gonzalez (1864, 3 Bde., deutsch von Nolte, Regensburg 1885), des Philosophen Frohschammer (Leipzig 1889). (Titel und weitere Literatur s. bei Ueberweg-Heinze II, 296—311). Von modernem Standpunkt aus Eucken, in einer besonderen Abhandlung (Halle 1886, 2. Aufl. 1910) wie in seinen ‚Lebensanschauungen' S. 297 ff. Vgl. auch Max Maurenbrecher, Thomas' Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898. Speziell dem Thomas-Studium wollen dienen das „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" (von Commer) und die zu Freiburg i. d. Schweiz erscheinende Revue thomiste. Eine Übersicht über die Hauptpunkte der Lehre und die t. t. gewährt die 2. Auflage des Thomas-Lexikons von L. Schütz, Paderborn, 1895.*

1. Albert.

Albert von Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben (1193—1280), studierte in Parma Philosophie und Medizin, wurde 1223 Dominikaner, 1254 Ordensprovinzial für Deutschland, lehrte vor allem in Köln, wo er auch 1280 starb, ward aber als berühmter Lehrer der Philosophie von seinem Orden auch nach vielen anderen Orten, namentlich nach Paris, geschickt. Seine für die damalige Zeit ungewöhnlichen Kenntnisse in der Chemie, Physik und besonders der Botanik ließen ihn seinen Zeitgenossen als den „Großen" erscheinen und brachten ihm die Benennung „Dr. universalis", ja sogar den Ruf eines Zauberers ein. Jedoch Alberts Gelehrsamkeit ist größer als sein Scharfsinn. Seine Hauptbedeutung für die Geschichte der Philosophie besteht darin, daß er in erster Linie und am erfolgreichsten dem scholastischen Denken die aristotelische Wendung gab. Die philosophischen unter seinen 21 Folianten füllenden Schriften bestehen denn auch zum größten Teil aus erweiternden Paraphrasen aristotelischer Schriften, unter Benutzung der arabisch-jüdischen Kommentatoren und Übersetzer, besonders des Avicenna und Maimonides. In natürlichen Dingen will er dem Aristoteles folgen, in Glaubenssachen mehr dem Augustin, in medizinischen dem Galen und Hippokrates. Philosophische Fragen sollen philosophisch, theologische dagegen wie die der Dreieinigkeit, Menschwerdung, Schöpfung und Auferstehung, die von dem natürlichen Verstande nicht er-

faßt werden können, theologisch behandelt werden. So tritt schon bei Albert die später wichtig gewordene Unterscheidung zwischen natürlicher (philosophischer) und theologischer Erkenntnis deutlich hervor. Die Universalienfrage beantwortete er ähnlich wie Avicenna. In der Ethik verficht er die Willensfreiheit. Daß er daneben auch mystischen Gedankengängen zugänglich war, beweist die Schrift seines Alters *De adhaerendo Deo;* auch ihm gilt hier als das Höchste die völlige Hingabe an Gott, die in dem Anschauen desselben besteht.

Im übrigen verfolgen wir die Lehre Alberts nicht weiter, weil wir sie weit prägnanter, vielseitiger, zusammenhängender und mit bedeutender architektonischer Kunst ausgearbeitet finden bei seinem Lieblingsschüler

2. Thomas von Aquino.

a) *Leben.* Als Sohn des Grafen von Aquino im Neapolitanischen 1225 oder 1227 geboren, trat Thomas schon in seinem sechzehnten Jahre in den Dominikanerorden ein und wurde bald der Lieblingsschüler Alberts, dem er nach verschiedenen Stätten seiner Wirksamkeit, wie Köln und Paris, folgte. Unter immer stärker werdendem Beifall trat er dann selbst zu Paris, Köln, Bologna, Rom und Neapel als Lehrer auf. Er starb schon 1274, als er eben seine Reise von Neapel zum Konzile von Lyon angetreten hatte. Von der Kirche ward er als „Dr. famosissimus", „Dr. universalis", noch häufiger als „Dr. angelicus" gepriesen, schon 1323 heilig gesprochen, 1567 von Pius V. als fünfter großer Kirchenlehrer neben Augustin, Hieronymus, Ambrosius und Gregor feierlich proklamiert.

b) *Schriften.* Die Werke des Thomas sind häufig gedruckt worden, zuerst zu Rom 1570 in 17 Foliobänden, dann 1594, 1612, 1660, 1787, 1852—71 (Parma), 1872ff. (Besançon und Paris). Von der neuesten, „auf Befehl und Kosten" Papst Leos XIII. von dem Dominikanerorden seit 1882 veranstalteten Ausgabe (Rom und Freiburg i. B.) waren bis 1905 elf Bände erschienen. Daneben existieren noch zahlreiche Ausgaben der Einzelschriften, besonders der *Summa theologica* (s. u.). Seine Schriften lassen sich in vier Gruppen einteilen: 1. Kommentare zu Aristoteles (denjenigen seines Lehrers Albert durch bessere Übersetzung, Latinität und Darstellungsweise überlegen), 2. sein philosophisches Hauptwerk *De veritate fidei catholicae contra Gentiles* (die Heiden), ge-

wöhnlich als Summa contra Gentiles zitiert, in vier Bücher und nach scholastischer Methode (§ 64) in 464 Kapitel eingeteilt, 3. die beiden theologischen Hauptwerke: der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und die (unvollendete) *Summa theologica* oder *theologiae*, 4. eine Anzahl kleinerer Einzelabhandlungen (opuscula). Breit und unkünstlerisch sind sie alle.

c) *Lehre*. Schon in dem Titel des philosophischen Hauptwerks liegt sein Grundcharakter beschlossen; es ist eine „Verteidigung des katholischen Glaubens wider die Heiden", d. h. vor allem gegen die arabischen Aristoteliker, von den Griechen namentlich gegen Demokrit, Empedokles und Anaxagoras. Aber die Verteidigung ist kein bloßer Kampf, sondern mit einer Aufnahme antiker Weltanschauung als Vorstufe der christlichen verbunden. Wir betrachten daher zunächst

α) das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Das Charakteristische und in gewissem Sinne Großartige des schon von Albert vorbereiteten thomistischen Denkens besteht darin, daß es die aus Aristoteles geschöpfte antike Gedankenwelt nicht bloß bewußt, sondern auch methodisch in diejenige der Kirche einordnet und so ein in seiner Art imposantes System aufbaut. Die natürliche Vernunft (lumen naturale) wird nicht verworfen, sondern, was durch sie als unumstößlich erkannt ist, hat Geltung auch für die Theologie. Wo uns aber „das natürliche Licht" im Stiche läßt, hat die Offenbarung einzutreten. So kann z. B. auch die Vernunft schon eine Reihe von Beweisen für das Dasein Gottes auffinden (Schluß von dem Bewegten auf den Beweger, von der Zweckmäßigkeit der Welt auf ihren Schöpfer u. a.), dagegen nicht für die Mysterien der Dreieinigkeit, des jüngsten Gerichts, der Sakramente, des Fegefeuers usw. Hier kann sie nur helfend hinzutreten, durch Analogien erläuternd, gegnerische Einwürfe widerlegend, — denn diese Offenbarungslehren sind nicht wider-, sondern nur übervernünftig. Vernunftbeweise können auf diesem Gebiete nur dann beweisend sein, wenn man von vornherein das Offenbarungsprinzip und die Offenbarungsurkunden anerkennt, wozu uns ein innerer Zug und die äußere und innere Wunderkraft des Christentums unwiderstehlich treibt. So ist schließlich alle menschliche Wissenschaft doch nur eine Magd der Theologie, die Natur eine Vorläuferin (praeambula) der Gnade. Aber die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie.

Deshalb kann Thomas den gesamten weltlichen Lebenskreis, soweit er sich dem Christentum anpassen läßt, als Vorstufe zu dem Gebiet der Offenbarung anerkennen und seinem Systeme einfügen.

β) Metaphysik und Psychologie. Nicht bloß die gesamte aristotelische Logik kann als unschädlich der Kirchenlehre einverleibt werden, sondern auch fast die ganze Psychologie und Ethik, ja mit gewissen Modifikationen auch die Metaphysik; woraus, nebenbei bemerkt, der konservative Charakter des Aristotelismus ersichtlich ist. Mit Aristoteles legt auch Thomas das größte Gewicht auf die Unterscheidung von Materie und Form. Das Prinzip der „Individuation" der Einzeldinge liegt darin, daß die Materie durch die Formen bestimmt wird (materia signata), von den ersten, Raum und Zeit, die dem Stoff untrennbar anhaften (materielle Formen), bis zu den Intelligenzen oder stofflosen, „abgesonderten" Formen, deren höchste, schlechthin einfache die Gottheit ist, die Ursache (causa efficiens) und der Endzweck (causa finalis) der Welt. Daraus folgt Thomas' Stellung zu dem Universalienproblem in dem Sinne des gemäßigten Realismus. — Die menschliche Seele ist zugleich die niedrigste der formae separatae und (wie bei Aristoteles) die Entelechie des Leibes, also gewissermaßen die oberste materielle Form, zugleich subsistent und inhärent. Es existiert eine kontinuierliche Entwicklungsreihe von den niedrigsten Daseinsformen über das pflanzliche (anima vegetativa) und tierische (a. sensitiva) Leben hinauf zu der vernünftigen (a. rationalis) Seele des Menschen und weiter der Welt reiner Geister (Engel), die u. a. auch die Gestirne lenken, bis zur reinen Tätigkeit und absoluten Form, d. i. der Gottheit, die von Anfang an den Hauptgegenstand von Thomas' Forschung bildet. Eine gewisse Selbständigkeit des Naturlaufs und des Menschen wird insofern anerkannt, als Gottes Güte den Naturdingen eine selbsttätige Kausalität verliehen hat, wonach Naturlauf, Zufall (Kreuzung von Mittel und Ursache) und freier Wille mit seiner Weltregierung vereinbar sind. Die menschliche Erkenntnis entsteht dadurch, daß die äußeren Gegenstände der Seele Abbilder von sich liefern. Die Einteilung der Seelenkräfte und -tätigkeiten ist dem Aristoteles entnommen; dagegen wird, unter scharfer Bekämpfung des Averroës, die Unsterblichkeit der Seele (nicht bloß des Geistes) im christlichen Sinne gelehrt; sie folgt im wesentlichen aus ihrer Immaterialität.

γ) Wie Metaphysik und Psychologie, so zeigen auch Ethik und Politik den aristotelischen Grundzug. Das ethische Ziel des Menschen liegt in der Entwicklung seiner vernünftigen Natur. Eine weitere Begründung der Ethik wird nicht gegeben, dagegen ein sehr verzweigtes System von Tugenden und Affekten entworfen. Zu den vier antiken Kardinaltugenden kommen auch bei Thomas die drei christlichen (Glaube, Liebe, Hoffnung) hinzu. Jene, die vom Menschen durch Übung erworben werden können, führen zur natürlichen, aber unvollkommenen, diese, „von Gott eingegossen", zur vollkommenen und ewigen, himmlischen Glückseligkeit. Wie bei Aristoteles, besteht die Tugend in der rechten Mitte, und die dianoëtischen haben vor den ethischen den Vorrang. Denn Thomas ist entschiedener Intellektualist. Nicht dem Willen erteilt er den Primat zu, sondern der Erkenntnis. Der Wille kann frei wählen, aber er fällt seine Entscheidung auf Grund des Wissens, wie denn „Gewissen" (conscientia) vom Wissen (scire) stammt. Selbst der göttliche Wille ist durch den göttlichen Intellekt an die göttliche Weisheit gebunden. Das höchste Gut besteht in der Seligkeit und diese in der unmittelbaren Anschauung (visio) Gottes. Überhaupt steht das beschauliche Leben unserem Mönche höher als das tätige. Auf die übrigen, namentlich in der *Summa theologica* außerordentlich weit ins einzelne ausgesponnenen Ausführungen und Distinktionen, die mehr für die Theologie Interesse haben, einzugehen, können wir uns sparen; ihren inneren Charakter finden wir in jeder heutigen römisch-katholischen Moraltheologie wieder.

Während das außertheologische Interesse Alberts hauptsächlich dem naturwissenschaftlichen Gebiete galt, so ist das des Thomas in erster Linie den politischen Fragen zugewandt. Auch hier — es kommen namentlich sein Kommentar zu Aristoteles' Politik und seine Spezialschrift *De regimine principum* (die übrigens nicht in allen ihren Teilen echt ist) in Betracht — Aufnahme des Aristotelismus in den kirchlichen Gedankenkreis. Bei Thomas findet sich keineswegs mehr die starre Entgegensetzung des sündigen weltlichen und des Gottesstaates, wie bei Augustin. Sondern der Mensch ist als *ζῷον πολιτικόν* durch die Natur auf Geselligkeit und Verbindung in Familie, Gemeinde und Staat hingewiesen. Der letztere ist eine rein menschliche Einrichtung, sein Zweck, die Tugend zu verwirklichen und nach Möglichkeit

irdische Glückseligkeit herzustellen. Auch das Recht ist göttlichen Ursprungs. Die Monarchie ist die beste, weil nützlichste, Staatsform, soll aber mit teils aristokratischen, teils demokratischen Garantien gegen Ausartung in Despotismus umgeben werden. Von sozialen Gedanken enthält Thomas' „Idealstaat" sehr wenig. Lauter Gemeinbesitz würde nach ihm nur Unfrieden stiften. Hörigkeit und Leibeigenschaft hält er für ein ebenso natürliches und unantastbares soziales Produkt, wie Aristoteles die Sklaverei. Für den Handel, den er für ein schimpfliches Gewerbe hält, zeigt der Scholastiker kein Verständnis. Übrigens ist dieser ganze weltliche Staat doch nur Vorbereitung auf den himmlischen, dessen sichtbaren Ausdruck auf Erden die römisch-katholische Kirche darstellt. Ihrem Oberhaupte, dem Papste, müssen daher alle christlichen Könige ebenso gehorchen wie „unserem Herrn Jesus Christus selber" (vgl. *J. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino,* Leipzig 1873).

So zeigt sich Thomas als der rechte Vertreter mittelalterlich-kirchlicher Weltanschauung, die er in ein unleugbar mit großem Geschick und Scharfsinn im einzelnen ausgedachtes System gebracht hat. Er hat die antike Forschung mit dem Denken des christlichen Abendlands enger verknüpft, er hat zur logischen Schulung der Geister beigetragen, ja durch seine Grenzabsteckung zwischen natürlichem Wissen und Offenbarung die künftige Selbständigkeit der Wissenschaft anbahnen helfen; und er ist, wo ihn nicht (wie z. B. gegenüber den Ketzern) sein kirchlicher Standpunkt verblendet, eine milde und edle Natur. Die Einwände, welche die selbständig gewordene Wissenschaft und Philosophie gegen seine Lehre erheben muß, treffen nicht seine Person, sondern die von ihm vertretene Weltansicht.

Thomas von Aquino hat schon unter seinen Zeitgenossen, und zwar nicht nur in seinem Orden, zahlreiche Anhänger gefunden. Doch haben die Namen der meisten nur literarhistorisches Interesse. Wir nennen daher nur den Polyhistor Vincenz von Beauvais († 1264) wegen seines *Speculum magnum,* einer Enzyklopädie des damaligen Wissens, und Petrus Hispanus († 1277 als Papst Johann XXI.), der des Byzantiners Psellus (11. Jahrhundert) Synopsis als logisches Schulbuch *(summulae logicae)* bearbeitete; ihm entstammen die bekannten Memorialbezeichnungen der Arten des Schlusses: Barbara, Celarent usw. Bedeutsamer ist, daß auch der größte Dichter

des Mittelalters, Dante, in seiner *Divina Commedia* und besonders in seiner politischen Abhandlung *De monarchia* sich von thomistischen Anschauungen beeinflußt zeigt: so daß man, wie ein moderner Philosophiehistoriker (Bäumker) meint, „aus den Werken des Aquinaten einen Kommentar zu ihnen zusammenstellen" könnte. Freilich mit einem großen Unterschiede: aus der Unterordnung des imperium unter das sacerdotium ist bei dem großen Ghibellinen bereits eine Nebenordnung geworden. Es zeigen sich die ersten Keime einer neuen Zeit.

§ 66. Die Opposition der Franziskaner. Duns Scotus (Primat des Willens).

1. Schon Heinrich von Gent (1217—1293), der „Dr. sollemnis", hatte in Anlehnung an Augustin und Plato den Primat des Willens und der Persönlichkeit (Gedächtnis, Vernunft und Wille) gegen den thomistischen Intellektualismus verfochten, und, ihm folgend, Richard von Middletown († 1300) den praktischen, „affektiven" Charakter der Theologie betont. Wilhelm de la Marre wird als der Verfasser eines *Correctorium Thomae fratris* genannt, während Siger von Brabant († 1282) sogar einen gemilderten Averroismus an der Pariser Universität zu verteidigen wagte. Und daß man um jene Zeit auch mit dem antiken Skeptizismus sich von neuem beschäftigt hat, beweist eine aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammende lateinische Übersetzung der „Pyrrhonischen Skizzen" des Sextus Empirikus (s. § 45), die Bäumker ausfindig gemacht hat. Der Hauptwiderstand gegen den Thomismus ging von dem großen Rivalenorden der Dominikaner, den Franziskanern, aus. Zu voller Entfaltung kam diese Richtung in einem Manne, der als der scharfsinnigste aller mittelalterlichen Denker gilt und trotz seines frühen Todes einer weitverbreiteten Denkrichtung den Namen gab.

2. Johannes Duns Scotus, 1265 oder 1274 zu Dunston in Northumberland oder Dun in Irland (daher seine beiden Beinamen) geboren, ward in Oxford Magister sämtlicher Wissenschaften, überstrahlte bald alle übrigen Lehrer und zog 1308 im Triumph in Köln ein, starb aber hier bereits in demselben Jahre. Eine erschöpfende Monographie über ihn existiert noch nicht. Seine Erkenntnistheorie hat *K. Werner* (Wien 1877 und 1881), seine Willenslehre *Kahl* (1886), seine Psychologie *H. Siebeck (Archiv f. Gesch. d. Philos.* 1888, *Ztschr. f. Philos.* 1898) bearbeitet. Die einzige

Gesamtausgabe der philosophischen und dogmatischen Werke des „Dr. subtilis“ stammt noch aus dem Jahre 1639 (*Lugduni*, 12 Bände).

Mit Duns Scotus beginnt die von Albert eingeleitete, von Thomas durchgeführte Verschmelzung von Aristotelismus und Kirchenlehre, Vernunft und Christentum sich bereits wieder zu lösen. Wenn man daher in dieser den Höhepunkt und das wahre Kennzeichen der Scholastik sieht, würde man im Scotismus schon (mit *Erdmann* u. a.) die beginnende Zersetzung der Scholastik zu erblicken haben. Doch kämpft Scotus noch so durchaus mit den Mitteln der scholastischen Methode, ihrer Terminologie und ihren Subtilitäten, und steht auch sonst noch so völlig auf dem Boden mittelalterlichen Denkens, daß wir ihn und seine Schule noch zu den ausgeprägten Vertretern der Scholastik rechnen.

a) *Glauben* und *Wissen*. Standen für Thomas und seine Anhänger Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung, so wird bei Scotus ihr Gegensatz stärker betont. Man hat sein Verhältnis zu Thomas öfters mit dem des Kritikers Kant zu dem harmonisierenden Systematiker Leibniz verglichen. Eine gewisse Ähnlichkeit ist in der Tat vorhanden. Denn, wie wenig auch sonst der Scholastiker, der zuerst das Dogma von der unbefleckten Empfängnis verteidigt hat, mit dem Philosophen der reinen Vernunft gemein haben mag, so dringt doch auch er in einer für seine Zeit bemerkenswerten Schärfe auf eine Art reinlicher Scheidung zwischen Wissen und Glauben. Mathematisch gebildet, stellt er strengere Anforderungen als seine Vorgänger an einen Beweis. Nicht bloß kirchliche Spezialdogmen, sondern auch Dinge, wie die zeitliche Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der Seele, seien durch die Vernunft nicht beweisbar. Warum soll nicht auch das Immaterielle vergehen können? Aber diese Fixierung des Gebietes strenger Wissenschaft dient ihm nicht etwa dazu, nun die Herrschaft der Theologie zu bekämpfen, sondern im Gegenteil, sie zu stärken. Der Glaube schließt zwar nicht den Zweifel überhaupt aus, wohl aber — dessen Sieg. In Glaubenssachen hat die „Dialektik“ nicht mitzureden. Die Philosophi und Catholici werden häufig einander gegenübergestellt. Ja es kommt bereits der erst bei Occam und seiner Schule (§ 68) zu größerer Bedeutung gelangte Satz vor: es könne etwas zwar für den Philosophen wahr, aber für den Theologen falsch sein. Von den ersteren

hält er den Aristoteles, den er besser kennt und versteht als seine Vorgänger, zwar für den größten, aber dennoch nicht für so unfehlbar, wie andere es getan.

b) Die Lehre vom *Willen*. Das Hauptproblem des Scotismus, das in der Gestalt des Konflikts zwischen Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit noch heute die Geister beschäftigt, ist die Frage nach dem Vorrang des Verstandes oder des Willens. Duns beantwortet sie mit voller Entschiedenheit dahin: Voluntas est superior intellectu, der Wille hat den Vorrang vor dem Verstande. Der Wille ist die Grundkraft der Seele. Das „erste Denken", das (ähnlich wie bei Thomas) durch das Zusammenwirken von Seele und äußeren Gegenständen, d. h. durch Abbilder der letzteren zustande kommt, ist „verworren und unbestimmt". Es wird erst dadurch zu einem bestimmten, daß der Wille seine Aufmerksamkeit auf diese verworrenen Vorstellungen richtet, sie schärfer gestaltet und ihre Intensität verstärkt, während sie im entgegengesetzten Falle schwächer werden, um schließlich zu verschwinden. Das Vorstellen ist nur Gelegenheitsursache und Diener des Wollens; die Entscheidung fällt dem letzteren anheim. In der Psychologie des Willens (vgl. *Siebeck*) gibt der Dr. subtilis schon manche feine Beobachtungen und scharfsinnige Unterscheidungen, z. B. die des Wollens vom Wünschen (Begehren) und Nichtwollen. Nach der auch heute noch bei den englischen Denkern vorzugsweise beliebten Weise geht er gern von empirischen Tatsachen aus und betont den engen Zusammenhang mit den Trieben, über die sich jedoch der freie Wille zu erheben imstande ist. Die Selbständigkeit des letzteren ist so groß, daß selbst die göttliche Gnade ihm nur beizustehen, ihn nicht zu nötigen vermag! Auch durch das Gefühl der Lust und Unlust wird er — was an Kant erinnert — nicht bestimmt, sondern nur in seiner Betätigung begleitet. Ja, er steht außerhalb des Kausalzusammenhanges, des mechanischen Zwanges der Vorstellungen. Denn, wäre er von diesen abhängig, so wäre es mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu Ende.

c) Damit sind wir bei der Ethik des englischen Scholastikers angelangt. Auch das Gute wird grundsätzlich vom Willen bestimmt, der Verstand hat nur bei der Anwendung im praktischen Leben mitzusprechen. Das Gute steht höher als das Wahre, deshalb Augustin höher als Anselm und Aristoteles. Die Theologie ist vor allem eine

praktische Wissenschaft. Das Gute ist gut, weil Gott es gebietet; während nach Thomas Gott das Gute gebietet, weil es gut ist (perseïtas boni). Das höchste Ziel und die höchste Vollkommenheit des Menschen liegt ihm daher nicht, wie dem Thomas, im mystischen Schauen, sondern in dem ganz auf Gott gerichteten Willen, d.i. der Liebe.

d) *Gotteslehre.* Auch Gottes Dasein ist nicht aus bloßen Begriffen zu beweisen, sondern nur aus seinen Werken. Es muß eine alles überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist; das ist Gott. Auch auf ihn wird die Lehre vom Primat des Willens übertragen. Wie durch das liberum arbitrium des Einzelnen jedesmal eine neue Tatsache entsteht, so ist Gottes Wille die Urtatsache. Wäre nicht der Wille sein Wesen, so wäre seine Allmacht nicht, wie sie ist, unbeschränkt. So ist die Welt durch die freie Willkür Gottes geschaffen; er hätte sie auch völlig anders schaffen können. Ebenso steht es mit der Erlösung; Gott hätte sie auch auf andere Weise als durch Christus vollziehen oder hätte statt Mensch z. B. Stein werden können! (An solche Eventualfälle knüpfte die spätere Scholastik, ähnlich den Sophisten des Altertums, jene Ausgeburten spitzfindiger Phantasie, durch die sie sich berüchtigt gemacht hat.)

e) ***Metaphysik.*** Gott ist das schlechthin einfache, oberste Wesen (ens), die Materie das niederste. Als erste Materie (m. primo-prima, von der die skotische Subtilität eine m. secundo-prima und tertio-prima unterscheidet) bedeutet sie nur die ursprünglich in allen Dingen liegende Fähigkeit, zu höheren Formen, Gattungen und Arten geordnet zu werden. Jede geschaffene Substanz, auch die geistige, hat Materie. Das principium individuationis ist die Form. Das Individuellere ist das Vollkommnere. Zur Washeit (quidditas) tritt die Diesheit (haecceitas) hinzu, z. B. in dem Menschen Sokrates zur animalitas zunächst die humanitas, zu dieser die Socratitas. (Der Ausdruck haecceitas findet sich allerdings erst bei Scotus' Schülern.) Das Individuum besitzt eine selbständige Realität, ist eine weiter nicht ableitbare Tatsache. Duns' Stellung in der Universalienfrage bleibt die vermittelnde des Anselm und Thomas: Das Allgemeine ist *ante* res als Form im göttlichen Geiste, *in* rebus als deren „Washeit“ oder Wesen, *post* res im Verstand als der von ihnen abstrahierte Begriff.

Trotz seines frühen Todes hinterließ Duns Scotus zahlreiche Schüler und Anhänger, besonders in seinem Orden. Lange tobte der scholastische Streit zwischen den

scotistischen Franziskanern und den meist thomistischen Dominikanern. Und wenn seine Lehre auch innerhalb der römischen Kirche durch die der letzteren kongenialere des Aquinaten (einzelne Scotisten kommen freilich noch im 18. Jahrhundert vor) mehr und mehr zurückgedrängt worden ist, so hat er anderseits durch manche seiner Lehren (vom Primat des Willens, von den verworrenen und klaren Vorstellungen, von der Form als bleibendem Wesen u. a.) mehr als Thomas auch auf nichtkirchliche Philosophen wie Baco von Verulam, Descartes, Leibniz und andere gewirkt.

Kapitel V.

Ausgang der Scholastik.

(Zunehmender Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen.)

Blüte der deutschen Mystik.

§ 67. Neue Tendenzen: Roger Bacon (1214—c. 1294). Raymundus Lullus (1235—1315).

1. Roger Bacon.

Wie Alexander von Hales, Richard von Middletown und Duns Scotus, ist auch Roger Bacon Engländer und Franziskanermönch. Geboren 1214, aus reicher Familie, widmete er sich zu Oxford und Paris den Studien, insbesondere der Mathematik und Naturwissenschaft. Umgang mit Gelehrten, Unterricht armer Jünglinge, besonders aber physikalische Experimente waren seine Hauptbeschäftigung. Im Dienste der letzteren ging allmählich sein ganzes Vermögen (2000 Pf. St.) darauf. Für seinen Gönner Papst Clemens IV. schrieb er sein *Opus maius*, außerdem noch ein Erläuterungsbuch dazu *(Opus minus)* und eine Einleitungsschrift *(Opus tertium)*. Nach dessen Tode wurde der schon früher gegen ihn aufgetauchte Verdacht des Unglaubens und der Zauberei aufs neue rege; er wurde verfolgt und, wie es heißt, zehn Jahre lang gefangen gesetzt. Seine Werke sind, wenn auch nicht vollständig, von *Brewer* (London 1859) u. a. herausgegeben worden. Die ausführlichste Monographie über sein Leben, seine Werke und seine Lehre hat *E. Charles* (Paris 1861)

verfaßt. Seine Bedeutung für die Aufklärung hebt *H. Reuter* a. a. O. II, 67—86 energisch hervor.

Roger Bacon ist ein Zeitgenosse des Thomas und geht dem Duns Scotus zeitlich sogar vorauf. Wir haben gleichwohl vorgezogen, ihn erst an dieser Stelle und in einem neuen Abschnitt zu behandeln, weil er eine ganz eigenartige Stellung in der Philosophie des Mittelalters einnimmt. Unser „Dr. mirabilis" mußte in der Tat seinen scholastischen Zeitgenossen „wunderbar" erscheinen, denn es regen sich in ihm schon ganz moderne Tendenzen, ohne freilich zu völliger Durchbildung und fester Gestalt gekommen zu sein. *E. Dühring* erklärt ihn in seiner Geschichte der Philosophie sogar für den einzigen Philosophen des Mittelalters. Goethe hat sich für ihn interessiert und in seiner *Farbenlehre* seine Bedeutung in rühmenden Worten anerkannt.

Das Grundlegende und Neue bei Roger Bacon ist, daß er im Gegensatz zu den Formeln der Scholastik auf das Kennen der Dinge dringt. Albert und Thomas heißen ihm Knaben, Lehrer, ehe sie gelernt; der letztere habe dicke Bücher über Aristoteles geschrieben, ohne Griechisch zu verstehen und ohne mathematisch-physikalische Kenntnisse. Auch Bacon schätzt den Aristoteles sehr hoch und nächst ihm dessen Ausleger Avicenna; aber die Hauptsache ist ihm doch die Rückkehr zu den Dingen selbst. Die Welt steckt voller Vorurteile: Autorität, Gewohnheit, Phrase, Mangel an Selbstkritik. Und die Wissenschaft ist ein langsames Fortschreiten in stetem Kampf mit dem großen Haufen der Ungebildeten und Gewohnheitsmenschen. Ihr schlimmster Feind ist die Meinung, als ob sie schon abgeschlossen sei, die Anbetung der Autorität, die stete Berufung auf berühmte Namen. Die Logik und Grammatik gewisser Meister nachbeten, hat keinen Wert. Es heißt: an der Quelle studieren! Daher tüchtig Hebräisch, Griechisch, Arabisch lernen, wenn man die Bibel, Aristoteles, die Araber wirklich verstehen will und mit physikalischen und astronomischen Instrumenten arbeiten, wenn man die Natur wahrhaft kennen zu lernen strebt. Es gibt einen doppelten Weg der Erkenntnis: durch Vernunftbeweis oder durch Erfahrung. Bacon dringt, im Gegensatz zu den Scholastikern, vor allem auf den letzteren. Freilich genügen nicht einzelne unzusammenhängende Beobachtungen. Dieselben müssen methodisch geregelt, in Zusammenhang gebracht, die bedingenden Ursachen erforscht und so

das Gesetz gefunden werden. Das ABC der Philosophie, die Grundlage aller Wissenschaften ist die Mathematik, die vollkommenste aber, die Königin aller die scientia experimentalis. Keinerlei magische Künste vermögen den Naturlauf zu ändern.

Aber der englische Franziskanermönch führt diese Ansätze zu echter Wissenschaft nicht folgerichtig durch. Neben der der menschlichen Wissenschaft erkennbaren natürlichen Kausalität gibt es noch eine übernatürliche der schöpferischen Gottheit; neben der äußeren Erfahrung noch eine innere, von Gott eingegebene, deren Gipfelpunkt die ekstatische Verzückung ist. Die höhere Vernunft ist nur möglich durch göttliche Wirkung, der „tätige Intellekt" ist der Gottesgeist in der Kreatur. Die Autorität, die er sonst so energisch bekämpft, wird doch gefordert für die Kirche. In ihr ist der Glaube das Erste, die Erfahrung das Zweite, das Begreifen erst das Dritte. Die Theologie heißt an solchen Stellen die „edelste" Wissenschaft, der die Philosophie „absolut" dienen muß; alle den Menschen nützliche Weisheit liegt in der Heiligen Schrift, wo sie allerdings nur von Kundigen gefunden wird; der Papst ist der Stellvertreter (vicarius) Gottes auf Erden usw. Freilich, um die Ungläubigen zu überzeugen, soll man sich nur an das Vernunftgemäße, Allgemein-Menschliche halten. Das Christentum ist schließlich doch nichts anderes als die von Gott durch Christus offenbarte natürliche Religion; das zum Heil Notwendige ist allen gemein, desgleichen die wesentlichen Grundzüge der Sittlichkeit. „Jeder Mensch trägt in seiner Seele ein großes Buch über die Sünden, die er von Jugend auf begangen hat, und selbst Bauern und alte Frauen, nicht bloß bei Christen, sondern auch bei den Sarazenen und anderen Ungläubigen, verstehen in sittlichen Fragen zu überzeugen."

So mischt sich in Bacon Altes und Neues, kirchlicher Glaube und Keime echter Wissenschaft. Ohne Zweifel war er seiner Zeit an naturwissenschaftlicher Einsicht weit voraus. Er hat Vergrößerungsgläser erfunden, die Wirkung des Pulvers gekannt, richtige Beobachtungen über die Strahlenbrechung und das Sehen sowie über die Größe von Sonne und Mond angestellt, den Kalender zu verbessern gesucht und chemische Entdeckungen gemacht, deren Verständnis uns nur durch die von ihm gebrauchten rätselhaften t. t. erschwert wird; ja, er hat die pfeilschnelle Bewegung von Schiffen ohne Segel und

Ruder, von Wagen ohne Zugtiere ein halbes Jahrtausend voraus geahnt. Dennoch muß man sich vor seiner Überschätzung hüten. Neben dem Richtigen findet sich doch auch vieles Phantastische und Fehlerhafte. So sind bei ihm mit der Willensfreiheit des Menschen doch astrologische Einflüsse (Konstellation der Planeten) verbunden; Aristoteles wird bedauert, weil er die Quadratur des Kreises nicht gefunden; er rühmt sich, einem Schüler in drei Tagen Hebräisch und Griechisch beibringen zu können und verwechselt selbst doch *διά* mit *δύο* (nach *Erdmann*) u. a. So hat er denn zwar anregend, aber nicht nachhaltig auf die Nachwelt gewirkt, ja kaum unmittelbare Spuren hinterlassen.

2. Raymundus Lullus.

Eine noch merkwürdigere Gestalt als Roger Bacon ist der Spanier Ramon Lull (Raymundus Lullus, 1235 bis 1315), der nach einem abenteuerlichen weltlichen Leben sich auf das Bekehren der Araber verlegte und diesen wie seinen christlichen Glaubensgenossen die Wahrheiten des Christentums auf eine neue, untrügliche Art beweisen wollte. Er verfaßte zu diesem Zweck eine ungeheure Masse — wie es heißt 400, nach anderen sogar 4000! — Schriften, von denen 45 in acht Bänden 1721—1740 ediert worden sind. Außer durch seine alchimistischen Schriften und Entdeckungen — unter denen neben vielem Unsinn wirklich einige wichtige sich befinden — ward er besonders berühmt durch sein Hauptwerk: *Die „große Kunst“*. Alle möglichen aus Aristoteles, der Scholastik und — der Kabbalah aufgerafften Begriffe werden danach auf die Fächer von sieben konzentrischen Kreisen, deren jeder ein besonderes Wissensgebiet (z. B. A die ganze Theologie, B die Psychologie) darstellt, verteilt. Je nachdem man nun diese Kreise um einen gemeinsamen Mittelpunkt sich drehen läßt, lassen alle gewünschten Kombinationen sich mit Leichtigkeit herstellen und so alle — gewünschten Wahrheiten, auch die von Thomas als unbeweisbar angesehenen, wie Trinität und Inkarnation, „beweisen“. Der erste Kreis enthält z. B. 16 durch die Buchstaben B bis R bezeichnete Eigenschaften Gottes; durch Kombination derselben (BB, BC, BD usw.) entstehen 136 weitere Begriffe usf. Man wird uns wohl erlassen, auf diesen spitzfindigen Unsinn weiter einzugehen. (Näheres findet der dafür Interessierte in *Erdmanns Grundriß* I,

S. 373—384.) Die Schreibweise ist in hohem Grade schwülstig und überschwenglich, dabei anspruchsvoll. Daß diese *ars investigandi* (des Aufsuchens), *demonstrandi et inveniendi* trotzdem, namentlich in mnemotechnischer Beziehung, nicht ganz ohne Nutzen war und eine geistreich erdachte Schablone für das ohnehin so sehr an das Gedächtnis appellierende scholastische Denken bot, soll damit nicht geleugnet werden. Jedenfalls fand sie zahlreiche Anhänger; es bildete sich eine förmliche Sekte, die Lullisten, die ihren Meister als den „Dr. illuminatissimus" feierte.

Ähnliche Tendenzen wiederholen sich zwei Jahrhunderte später bei seinem Landsmann, dem in Toulouse lehrenden und noch von Montaigne (s. S. 319) verteidigten spanischen Arzte Raymund von Sabunde. Nur daß dieser weniger als dialektische, denn als gemütvoll-beschauliche Natur sich zeigt, wenn er in seiner *Natürlichen Theologie* oder dem *Buch der Geschöpfe* (1436) Natur und Bibel, das „lebendige" und das „geschriebene" Buch der göttlichen Offenbarung, in Übereinstimmung zu bringen sucht, indem er von den vier Stufen des esse, vivere, sentire und intellegere ausgeht und ontologische, physikoteleologische und moralische Beweisführung mit mystischen Gedanken verbindet.

§ 68. Erneuerung des Nominalismus im 14. und 15. Jahrhundert: Wilhelm von Occam und seine Nachfolger.

Vorläufer Occams sind zwei Franzosen: der Franziskaner und Scotist Petrus Aureolus († 1322) und der Dominikaner Durand, der sich von seinen anfänglich thomistischen Ansichten allmählich dem Nominalismus zuwandte und nur im individuellen Sein das wahre Sein erblickte. Weitaus bedeutender als sie ist jedoch der Engländer

1. Wilhelm von Occam,

einem Burgflecken der Grafschaft Surrey. Ebenfalls Franziskaner und scotistisch gebildet, dann Lehrer zu Paris, trat er in dem damals entbrannten Kampfe zwischen Papsttum (Bonifaz XIII.) und weltlicher Gewalt entschieden für die letztere ein. Vom Papste verfolgt, fand er Zuflucht und Schutz bei Ludwig dem Baiern. „Verteidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der

Feder verteidigen." Er starb auch am Hofe dieses Fürsten, fast gleichzeitig mit ihm (1347). Von seinen zahlreichen Schriften sind die wichtigsten: die *Summa der ganzen Logik,* der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, die *Expositio aurea super totam artem veterem* und die *Disputatio inter clericum et militem.* Eine Gesamtausgabe seiner Werke existiert noch nicht, ebenso wenig eine zusammenfassende Monographie über ihn, den wegen seines Scharfsinns gefürchteten „Dr. invincibilis". Über seine und seiner Nachfolger Psychologie vgl. *Siebeck, Zeitschr. f. Philos.* 1898.

a) Als wichtigste philosophische Tat Occams wird in der Regel seine Erneuerung des Nominalismus bezeichnet. Im Gegensatz zu dem gemäßigten Realismus, den die Hauptführer der Scholastik (Anselm, Thomas, Scotus) vertreten hatten, lehrt er, entgegen diesen „Platonikern" an den „echten Aristoteles" sich anschließend: Nur die Einzeldinge sind das Wirkliche. Die allgemeinen Begriffe existieren nur im denkenden Geiste, d. h. objective, nicht substantiell oder subjective[1]). Unsere Begriffe sind keine wirklichen Abbilder der Dinge, sondern nur Zeichen (termini) für dieselben (der Nominalismus wird daher neuerdings oft auch als Terminismus bezeichnet), deren Behandlung der Logik, Occams Lieblingswissenschaft, zufällt. Es gibt kein Ding, z. B. keinen Menschen „an sich"; das wäre eine unnütze „Vervielfachung des Seienden", entgegen dem Grundsatz unseres Scholastikers: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Der Satz „der Mensch ist sterblich" bedeutet nichts anderes als: alle einzelnen Menschen sind sterblich.

b) Dementsprechend fällt — und das ist für uns wichtiger als die bloße scholastische Nomenklation des „Nominalismus" — das Hauptgewicht auf die der reinen Abstraktion gegenüber gestellte „intuitive" Erkenntnis, die (innere und äußere) Wahrnehmung und ihr Produkt, die (innere und äußere) Erfahrung, so daß zu einer induktiven Erforschung der äußeren Natur und der psychischen Zustände wenigstens der Weg gebahnt wird. Der bereits bei Duns Scotus von uns konstatierte Zwiespalt zwischen Vernunftwissenschaft (Philosophie) und

---

[1]) Die beiden Termini „objektiv" und „subjektiv", die so viel Verwirrung in der Geschichte der Philosophie angerichtet haben, hatten also bei ihrem ersten Gebrauche gerade die umgekehrte Bedeutung wie heute.

Offenbarung (Theologie) erreicht bei Occam seinen Höhepunkt. In geradem Gegensatz zu Lull, der alles beweisen zu können vorgab, behauptet er: auch das Dasein Gottes und seine Eigenschaften können nicht von der Vernunft bewiesen, sondern höchstens durch Analogieschlüsse wahrscheinlich gemacht werden, und auch dies nicht „den Weltweisen und denen, die sich vorzugsweise auf die natürliche Vernunft stützen". Er selbst freilich folgert aus dieser unserer natürlichen Unwissenheit über die wichtigsten Probleme die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung und hält es für einen verdienstlichen Willensakt, das Unbeweisbare zu glauben. Die Theologie ist eben keine Wissenschaft; und Occam selbst blieb Theologe. Auch ihm wie seinem Landsmanne Scotus erscheint die Willkür und Machtfülle Gottes unbeschränkt, was ihn mitunter zu wunderlichen, fast frivolen Absurditäten führt, wie z. B. der, daß Gott statt der menschlichen auch die Eselsnatur (natura asinina) hätte annehmen können!

c) In der Willenslehre und Psychologie überhaupt ist Occams Standpunkt ein gesund-empirischer, ganz der auch heute noch von unseren englischen Vettern bevorzugten Denkweise entsprechend. Wille und Verstand sind nur verschiedene Wirkungsweisen der in ihrem eigentlichen Wesen für uns unerkennbaren Seele. Des Willens Verflechtungen mit dem Gemütsleben und den Trieben werden untersucht. Auf der Erfahrung beruht auch die unumstößliche Tatsache der Willensfreiheit, die durch äußere Umstände nicht beeinflußt wird. Die Ethik steht dagegen bei Occam und seiner Schule auf schwachen Füßen, weil sie auf jene Lehre von der absoluten Willkür Gottes gegründet wird. Es gibt kein Gutes und Schlechtes an sich, sondern nur durch den Willen Gottes. Gott kann die Sündenschuld ohne jede innere oder äußere Buße des Sünders erlassen, ebenso wie er einen, der nicht gesündigt hat, bestrafen kann. Außerordentlich häufig findet sich der Beisatz: Aliter tamen potuit deus ordinare, d. i. „Gott hätte auch eine andere Anordnung treffen können". Ja, eine lasterhafte Handlung ist keine Sünde, wenn sie zur Ehre Gottes geboten erscheint. Und doch stellt sich derselbe Occam in dem seine Zeit mächtig bewegenden Streit zwischen Kirche und Staat, wie wir schon oben bemerkten, entschieden auf die Seite des letzteren. Das Gemeinwohl (bonum commune) zu schaffen, ist rein Sache des Staates. Verletzt der Fürst diese seine

Pflicht, so hat das Volk das Recht, ihn abzusetzen, den Tyrannen zu töten: wie auch innerhalb der Kirche die Gesamtheit der Gläubigen über Papst, Konzil und Geistlichkeit steht. Er eifert gegen den Reichtum und die dadurch herbeigeführte Verweltlichung der Kirche. Das Ideal, der status perfectissimus, bleibt dem gelehrten Bettelmönche schließlich doch die völlige Besitzlosigkeit.

2. Anhänger und Nachfolger Occams.

Wilhelm von Occam gewann bald zahlreichen Anhang. Trotz der feierlichen Verwerfung seiner Lehre durch die Universität Paris (1340), gingen bald nicht bloß zahlreiche Ordensgenossen (Franziskaner), sondern auch Augustiner und Dominikaner zum Nominalismus über. Zu den bedeutendsten unter seinen unmittelbaren Schülern gehört

1. Johann Buridan, 1328 Rektor der Pariser Universität. Er beschäftigte sich weniger mit theologischen als mit psychologischen Problemen, unter äußerlicher Anlehnung an die Auslegung aristotelischer Schriften. *Siebeck* a. a. O. nennt ihn den „Herbartianer unter den Scholastikern". Besonders interessierte ihn die Frage der Willensfreiheit. Der Wille ist zu unterscheiden vom sinnlichen und intellektuellen Begehren. Er ist passiv oder aktiv, je nachdem er durch den Intellekt angeregt oder völlig selbständig (liberum arbitrium) entscheidet. Diese letztere Freiheit der bloßen „Opposition" (libertas oppositionis) ist uns aber nur gegeben, damit wir die wahre ethische Freiheit der „Zweckordnung" (libertas finalis ordinationis) erlangen, wobei dem Intellekt ein gewisser Einfluß zukommt. Die Tiere dagegen sind unfrei und folgen ihren Trieben. Das bekannte Beispiel von dem Esel zwischen den beiden Heubündeln, dessen Urheberschaft man ihm zuschreibt, ist vielleicht von ihm oder einem seiner Schüler bei mündlichen Vorträgen gebraucht worden; möglicherweise aber auch eine Erfindung seiner Gegner. In seinen gedruckten Schriften wenigstens findet es sich nicht, ebensowenig die sogen. „Eselsbrücke" (pons asinorum), d. h. der Rat, beim logischen Schließen den Mittelbegriff aufzusuchen, als Hilfsmittel für beschränkte Köpfe.

Das Verbot der nominalistischen Lehre, das namentlich die Pariser Universität noch mehrmals (zuletzt 1473) versuchte, konnte nicht mehr durchgeführt werden. Im

Gegenteil, während zur Blütezeit der Scholastik die Aussprüche der Pariser Fakultät als Normen galten, machte sich jetzt, unter dem Einfluß der Nominalisten, eine Dezentralisation der gelehrten Tätigkeit bemerkbar. So soll Buridans Einfluß mitbestimmend bei der Errichtung der Wiener Universität (1365) gewesen sein. Sicher war sein jüngerer Freund

2. Marcelius von Inghen (in der Moselgegend) an der Gründung der Universität Heidelberg (1386) beteiligt, deren Lehrer er bis 1392 gewesen ist. Auch Marcelius untersuchte (nach *Siebeck*) vom Standpunkt empirischer Psychologie aus den Inhalt der inneren Erfahrung und die Willensverhältnisse, wobei er namentlich die instinktive Seite des Wollens und Begehrens infolge der Gewöhnung, sowie die Tätigkeit des Künstlers hervorhob.

3. Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1350—1425) hebt den Primat des Willens kräftig hervor, gibt aber eine Mitwirkung der Erkenntnis beim Entschlusse zu. Er sucht Occams Satz, daß die Selbsterkenntnis das Gewisseste sei, gewisser insbesondere als die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, näher zu begründen. Die letztere bestehe nur unter der Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs, den Gott an sich ändern kann. Ebenso ist Sünde nur, was Gott als solche bezeichnet (vgl. Occam). Peter von Ailly war lange Jahre Kanzler der Universität Paris, Beichtvater des französischen Königs und die Seele des Konstanzer Konzils. Er starb 1425 als Kardinallegat in Deutschland. Er stellt das Konzil über den Papst, die Bibel über die Tradition. Mit seinem philosophischen Skeptizismus verbindet sich bereits eine ausgesprochene Neigung zur Mystik.

4. Noch stärker tritt dieser Zug hervor bei seinem Schüler und jüngeren Freunde Johannes Gerson (1363 bis 1429) — eigentlich Jean Charlier aus dem Dorfe Gerson bei Rheims —, seinem Nachfolger in der Kanzlerwürde von Paris, das er zu Konstanz vertrat. Er erstrebt eine Konkordanz „unserer", d. h. der Occamschen Scholastik mit der „mystischen Theologie". Besser als alle menschliche Weisheit, als Plato und Aristoteles ist die Befolgung des Wortes: „Tut Buße und glaubt dem Evangelium!" Die mystische Theologie geht von dem Erleben und Erfahren Gottes aus und ist auch dem Einfältigen möglich. Wegen dieser seiner Wertschätzung des Evangeliums, des Glaubens, der inneren Buße und der

subjektiven Frömmigkeit hat man Gerson, obwohl er sich noch als treuer Sohn seiner Kirche zeigt, vielfach zu den „Vorreformatoren" gerechnet.

5. Als „letzter Scholastiker" wird gewöhnlich der Tübinger Professor Gabriel Biel († 1495) bezeichnet, der Occams Lehren übersichtlich darstellt, und dessen Doktrin bereits auf Luther und Melanchthon von Einfluß gewesen ist.

§ 69. Die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (Eckhart).

Hauptausgabe: F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 2 Bde., Leipzig 1845—57 (mit Einleitungen), 2. Aufl. 1906. Hauptwerk: Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Bde. Leipzig 1874—93.

Die christliche Mystik ist so alt wie das Christentum selbst. Beweis: das vierte Evangelium und die Offenbarung Johannis, aber auch manche Stellen paulinischer Briefe. Ebenso geht, wie wir bereits sahen, neben der scholastischen Denkweise fast beständig eine von den Kirchenvätern herstammende mystische Nebenströmung her. Wir erinnern nur an die hervorragenden Gestalten des Augustin, Areopagita, Eriugena, Bernhard, der Viktoriner, des Bonaventura und Albert, sowie an die Ansätze, die wir bei Thomas fanden, bis zu Gerson, der Bonaventura mit warmer Verehrung zitiert und daneben an Bernhard und die Viktoriner anknüpft. Die an den Mystizismus sich anlehnenden praktischen Bewegungen, von den ersten Christen an bis zu den Waldensern, Begharden und „Brüdern des freien Geistes", gehören ins Gebiet der Kirchen-, insbesondere der Ketzergeschichte.

Eine neue, auch philosophisch wichtige Bewegung geht im 14. Jahrhundert von der deutschen Predigt der Dominikaner aus, die nicht bloß durch Verinnerlichung des religiösen Lebens der Reformation mächtig vorgearbeitet, sondern durch die Tiefe ihrer Spekulation noch auf die Philosophie des 19. Jahrhunderts (besonders Schelling) befruchtend eingewirkt hat. Anfänge in dieser Richtung finden sich schon in den Predigten Davids von Augsburg († 1271) und seines berühmteren Schülers Berthold von Regensburg. Der eigentliche Begründer der deutschen Mystik aber ist derselbe Mann, in dem sie zugleich sofort ihren Höhepunkt erreicht, nämlich:

1. Meister Eckhart (1260—1327).

Aus der zahlreichen Literatur über Eckhart heben wir hervor: J. Bach, Meister E., der Vater der deutschen Spekulation. Wien 1864. A. Lasson, Meister E. der Mystiker. Berlin 1868 (L. hat auch den ausführlichen § 38 in Ueberweg-Heinze neu bearbeitet). Die meisten deutschen Schriften im 2. Bande der oben erwähnten Pfeifferschen Ausgabe. Außerdem in Auswahl herausgegeben von Büttner (2 Bde., 1902—1904) und (mit Weglassung des Scholastischen) von G. Landauer, 1903.

Aus ritterlichem Geschlechte in Thüringen um 1260 geboren, 1300 Lehrer in Paris, 1307—11 Generalvikar seines Ordens, lehrte und predigte Meister Eckhart in ganz Deutschland mit größtem Ruhme, zuletzt in Köln. Dennoch wurde schließlich ein Prozeß in Glaubenssachen gegen ihn eingeleitet; er verstand sich zu einem bedingten Widerruf. Ehe das Endurteil, die 28 seiner Sätze verdammende päpstliche Bulle erschien, ist er gestorben (1327).

Eckhart schließt sich zunächst an die Lehre seiner Ordensgenossen Albert und Thomas an; namentlich seine lateinischen Schriften zeigen ihn, wie *Denifle* (*Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. des MA.* II 417—652) nachgewiesen hat, von letzterem sehr abhängig. Seine Eigentümlichkeit tritt jedoch weit lebendiger in den deutschen Schriften hervor, in denen er sich an die Gemeinde wendet. Er ist der erste bedeutendere Philosoph deutscher Zunge. Nicht, daß er dem, der Plotin, Eriugena und die Reihe der anderen Mystiker kennt, inhaltlich besonders viel Neues brächte; aber er sagt es mit der Innigkeit des deutschen Gemüts und bildet dabei zum erstenmal eine deutsche Kunstsprache für die Philosophie. Die Hauptsache ist ihm freilich die Wirkung auf das religiöse und sittliche Leben seiner Hörer und Leser. Wir fassen hier nur die philosophischen Grundgedanken zusammen. — Wie Albert und Thomas, ist auch Eckhart einerseits Realist: das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende; anderseits Intellektualist: Sein ist Erkenntnis. Letztere aber findet ihre Befriedigung nur im Absoluten, dem unbegreiflichen und unaussprechlichen göttlichen Urgrund aller Dinge. Dieser, die Gottheit, muß, um aus dem dunklen Abgrund der göttlichen Natur zum wirklichen, lebendigen „Gott" zu werden, „sich bekennen und sein Wort sprechen". So gebiert er das göttliche Wort, seinen Sohn und, indem er sich selbst in dem Sohne liebt, „geistet" er

die „Minne“, die ihn und den Sohn miteinander verbindet, den heiligen Geist. Wie den Sohn, so erzeugt Gott aus dem Nichts auch alle Kreatur, deren Idee er in sich vorgebildet sah. Er bleibt in ihnen und sie in ihm, die „ungenaturte“ Natur in der „genaturten“ Natur und umgekehrt. Alle Dinge haben Wesen nur, insofern sie in Gott sind. Er ist allerorten, denn er ist ungeteilt. Das „Hie und Nu“, d. i. ihre räumliche und zeitliche Bestimmung, ist eigentlich Nichts, für Gott nicht da. Alles Sinnliche, alles Mangelhafte, alles, was sich in der Kreatur gegen Gott behaupten will, alles Übel und alle Schranke ist also ein Nichts, ein Abfall von Gottes Wesen. Alle Dinge gehen von Gott aus und wollen zu ihm, ihrem Ursprung und wahren Sein zurück, wollen „entwerden“.

So auch das Beste unter dem Geschaffenen, um dessentwillen alles Übrige da ist, die menschliche Seele. Sie trägt ein doppeltes Antlitz: das eine dieser Welt und dem Körper zugekehrt, den sie zu seiner ganzen Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Auf ihrem Grunde ruht das „Fünklein“ oder „Gemüt“, in dem das Göttliche ohne Mittel und Hülle erscheint. Diesem nachgehend, muß der Mensch, wenn er zu Gott kommen will, sich selbst sterben, seine Eigenheit aufgeben, ohne Willen sein, damit das Göttliche in ihm zur Herrschaft komme. Das ist der Zustand der Abgeschiedenheit, d. i. der Freiheit von allen Affekten, der „Gelassenheit“, der alles recht ist, was Gott tut, ihr höchster Grad die „Armut“, die nichts weiß, nichts will, nichts hat. Befinde ich mich in diesem Zustand, dann gebiert Gott seinen Sohn in mich. Alles sittliche Tun geht aus von diesem Geborenwerden Gottes in meiner Seele, und nun kann ich nicht mehr fallen, denn Gott ist in mir. Ein solcher Mensch kann selbst Christus, ja Gott genannt werden, nur daß er aus Gnaden ward, was Gott von Natur ewig ist. In diesem Sinne sind alle Menschen ein Sohn Gottes, ein einziger Ausfluß des ewigen Wortes.

Tugendhaftes Handeln ist also ein Wirkenlassen des Göttlichen in mir, ein zweckloses Handeln. Selbst das ewige Leben und die ewige Seligkeit, die hier schon ihren Anfang nehmen, sind keine berechtigten Zwecke. Sittlichkeit ist nicht Tun, sondern Sein, das mühelos aus der Seele fließt, wie der Buchstabe aus der Feder des geübten Schreibers. Alle Tugenden sind daher im Grunde nur eine; die Harmonie der Seele in der Unter-

ordnung ihrer niederen Kräfte (Sinn, Verstand, Begierde) unter die höheren (Erkenntnis, Vernunft, Wille) macht ihre Schönheit aus; Liebe („Minne") ist ihr Prinzip. Die äußeren Werke (Fasten, Beten, Wachen, Kasteiung) schätzt Eckhart nur insoweit, als sie zur Sammlung und Einkehr in sich selbst dienen; nur auf das innere Werk, das Aufgehen der Seele in Gott, kommt es an. Will die Seele „Frieden und Freiheit des Herzens in einer stillen Ruhe" finden, so muß sie „wieder heimrufen allen ihren Kräften und sie sammeln von allen zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken". Das wahre Gebet ist wortlos.

Diese folgerechte Ausbildung des mystischen Standpunktes hält Meister Eckhart gleichwohl nicht von einer gesunden Anschauung über die Pflichten des täglichen Lebens ab. Er gesteht nicht nur zu, daß bei dem visionären Schauen Gottes Selbsttäuschung möglich sei, und daß der Mensch in jener Ekstase nicht beständig verharren könne, sondern er gestattet jene Freiheit vom Gesetz und von aller Tätigkeit nur dem innersten Gemüte, jenem göttlichen „Fünklein". Von ihm als Zentrum aus sollen vielmehr alle Seelenkräfte zu fruchtbarem Wirken bestimmt, das Ewige ins Zeitliche übertragen werden. Bloße Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. „Wäre der Mensch in Verzückung, wie St. Paulus war, und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, daß du ließest aus Minne von der Verzückung und dientest dem Dürftigen in größerer Minne." Nicht die Werke heiligen uns, wir sollen die Werke heiligen. Aus dem rechten Prinzip fließen die rechten Handlungen von selbst. Tue ein jeder das, wozu er sich am meisten von Gott gedrungen fühlt, und übe Entsagung da, wohin es ihn am meisten zieht. Es gibt viele Wege zu Gott, und du kannst ihn beim Feuer oder im Stalle ebenso gegenwärtig haben als in der Einöde oder in der Zelle.

Da Gott den Prozeß der Wiedereinbildung alles außer ihm Seienden in sich vermittelst der menschlichen Seele vollzieht, so bedarf er ihrer und stellt ihr nach, um sie zu sich zu ziehen. „Gott mag mich nicht entbehren; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht." Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott werde. („Vergottung", vgl. *Areopagita, Maximus, Eriugena* u. a.) Und der Mensch, der sich nach der Einheit mit Gott sehnt, braucht ihn nicht zu „suchen, weder hie noch da; er

ist nicht ferner denn vor der Türe des Herzens, da steht er und wartet, wen er bereit findet, der ihm auftue, und ihn einlasse". Auch das Böse ist schließlich nur ein Mittel für die Verwirklichung des ewigen Weltzwecks.

Auf Eckharts theologische Stellung zu den Dogmen der Menschwerdung, Genugtuung, den Sakramenten, Tod, Hölle, Auferstehung können wir nicht näher eingehen. Auch auf diesem Gebiete sucht er spekulativ zu vergeistigen und verinnerlichen. Im jüngsten Gericht z. B. spricht nach seiner Vorstellung nicht Gott, sondern jeder Mensch sich selbst sein Urteil; wie er dann erscheint, so wird er bleiben. Begreiflich genug, daß die Kirche gegen einen solchen „Freigeist" einschritt, zumal da seine Lehre die schroffe Scheidung zwischen Klerus und Laien bewußt durchbrach und eine tiefe Wirkung auf die letzteren übte. Dagegen hat seine religiöse und sittliche Verinnerlichung der Reformation des 16. Jahrhunderts den Boden bereitet, ja in seiner kräftigen Betonung der Individualität steckt bei allem sonstigen Gegensatz schon ein Stück Renaissance.

2. Eckharts Nachfolger.

a) Eckhart bedeutet die Höhe der deutschen Mystik: kühn und tiefsinnig, zart und innerlich, gleich weit entfernt von ungesunder Sinnlichkeit wie von Quietismus und Willkür (Antinomismus). Sein bedeutendster Schüler Heinrich Seuse oder Suso von Konstanz (1300—1365), dessen deutsche Schriften von Bihlmeyer (Stuttgart 1907) herausgegeben sind, ist schon weniger gesund, eine weiche Schwärmernatur, die ihr mystisches Ideal in einem religiösen Minnedienst, der lieblichen „Gemahlschaft" mit dem „allersüßesten" Jesus sieht. Doch bekämpft er eine andere Richtung, die sich gleichfalls auf Eckhart berief, die „Brüder (Schwestern) des freien Geistes", die aus der Gelassenheit in Gott die sittliche Gleichgültigkeit alles Tuns folgerten. Ihnen gegenüber betonte er, daß die Nachfolge Christi auch aufs Leben und Wirken sich beziehe, daß die „Gelassenheit" wohl Freiheit gegenüber dem Buchstaben, nicht aber gesetzlose Willkür bedeute. Weit männlicher und kräftiger als Susos zarte Seele war

b) Johann Tauler von Straßburg (1300—1361) veranlagt, der in seinen volkstümlichen Reden und Schriften

zur praktischen „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ mahnte. Anfangs mehr glänzender Redner, war er durch einen frommen Laien von der Sekte der „Gottesfreunde“, den später als Ketzer verbrannten Nikolaus von Basel, zu dieser inneren Wendung gebracht worden. Sein Zentralbegriff, die „Armut“, ist ganz im Sinne Eckharts (s. o.) zu fassen. Zu der höchsten Stufe des „entäußerten Lebens“ führt nur die Nachfolge Christi, die man auch entgegen der natürlichen Lust und Neigung üben soll. Übrigens ist der Mensch nicht von Grund aus schlecht, sondern wirkt von Natur lieber das Gute, wie die besten Heiden zeigen. Auch warnt Tauler vor übermäßiger Askese; die wahre Tugend liege in der Mitte. Neben diese nüchternen Betrachtungen tritt dann allerdings öfters die mystische Versenkung in die göttliche Liebe, die man „bis zur Berauschung trinken“ soll.

c) Tauler und Eckhart sehr verwandt ist das 1518 von Luther, seitdem häufig herausgegebene, von einem unbekannten Verfasser des 14. Jahrhunderts stammende Büchlein: *Theologia deutsch;* oft fast wörtlich mit Eckhart übereinstimmend, nur als Abhandlung naturgemäß weniger rhetorisch als dessen Predigten gehalten, und mehr erbaulich als spekulativ. Gib alle Selbheit auf, alle geistliche Hoffart, sei arm und demütig, tue das Gute rein um des Guten willen aus lauter Liebe: das sind auch hier die charakteristischen Lehren.

d) In den Niederlanden vertrat Johann von Ruysbroek (1293—1381, † als Prior eines Augustinerklosters bei Brüssel) die Sache der Mystik in einer Reihe von vlämisch geschriebenen, später von seinen Schülern ins Lateinische übersetzten Schriften, in denen er mehr die Mittel und Wege zu der mystischen Einigung mit Gott als die letztere selbst schildert, wie schon aus den Titeln: *Die 7 Grade der Liebe, Die 7 Wachen, Die 4 Versuchungen, Der Schmuck der geistlichen Hochzeit* hervorgeht. Sein Schüler Gerhard Groot gründete die „Brüderschaft zum gemeinsamen Leben“, aus der der berühmte Thomas a Kempis (1380—1471, eigentlich Thomas Hamerken von Kempen bei Köln) hervorging, der Verfasser des bekannten, auch heute noch viel und nicht bloß in katholischen Kreisen, verbreiteten Andachtsbuches *De imitatione Christi,* von dem es (nach *Erdmann* I, 466) gegen 2000 Ausgaben, darunter allein 1000 französische geben soll. Wohl ist hier die Religion mystisch ver-

innerlicht, aber das sittliche Ideal bleibt doch das in mönchischer Weltflucht befangene Ideal des mittelalterlichen Katholizismus. Noch mehr als bei den vorigen tritt das spekulative hinter das religiös-erbauliche Moment zurück, dessen genauere Betrachtung nicht hierher gehört.

So endet die Philosophie des mittelalterlichen Christentums mit der Selbstauflösung der Scholastik und der Hingabe an eine aller weltlichen Weisheit abgewandte religiöse Mystik. Inzwischen waren anderswo die Elemente herangereift, die eine neue Zeit heraufführen oder doch vorbereiten sollten.

Die Philosophie
der
Neuzeit.
(Übergangsperiode.)



Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Einteilung. Literatur.

Die Schwierigkeit der Perioden-Abgrenzung, die sich schon für die Philosophie des Altertums und des Mittelalters bis zu einem gewissen Grade fühlbar machte, wächst um ein beträchtliches für die Philosophie der Neuzeit, in der sich die Fäden immer lebhafter hinüber und herüber schlingen. Wir zerlegen sie in sechs Hauptabschnitte:

I. Die Übergangszeit (hauptsächlich 15. und 16. Jahrhundert), mit zwei Unterabschnitten: 1. Die Philosophie der Renaissance (15. und 16. Jahrhundert); 2. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft (16. und 17. Jahrhundert)[1].

II. Die Zeit der großen Systeme (besonders im 17. Jahrhundert): Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz.

III. Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts: 1. In England (von Locke bis Hume); 2. In Frankreich (von Bayle bis Rousseau); 3. In Deutschland (die Zeit nach Leibniz bis zu Kants Kritik der reinen Vernunft).

IV. Die Neubegründung der Philosophie durch den Kantischen Kritizismus.

V. Die großen nachkantischen Systeme in Deutschland von Fichte bis Schopenhauer (erste Hälfte des 19. Jahrhunderts).

VI. Die Philosophie der Gegenwart (von der Mitte des 19. Jahrhunderts an).

---

[1]) Da wir aus äußeren, stofftechnischen Gründen (s. Vorwort zur 2. Auflage) die Übergangszeit in der neuen Auflage bereits im vorliegenden ersten Bande behandeln, so beginnt der zweite Band mit einer neuen Zählung der Perioden, Kapitel und Paragraphen.

Zu den die allgemeine Geschichte der Philosophie behandelnden Werken (vgl. S. 7f.) dieses Bandes) kommen hier noch diejenigen hinzu, welche die neuere Philosophie speziell betreffen. Wir heben von ihnen nur die wichtigsten hervor, indem wir bezüglich der übrigen auf die Angaben in *Ueberweg-Heinze* III, § 1 verweisen.

J. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, 6 Bde., 1834—53; vgl. auch desselben ‚Grundriß', Bd. II. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1854 ff.; neueste (Jubiläums-)Ausgabe in 10 Bdn., 1898—1904. Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. 1875. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., 1878—80. 4. Aufl. 1907. (Der dritte Band, der die Philosophie der Gegenwart behandeln soll, steht noch aus.) In kurzem Abriß hat Windelband denselben Stoff behandelt in ‚Allgem. Gesch. der Philosophie', S. 382—543. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1886. 6. Aufl. 1908. Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie. Aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen, 2 Bde., Leipzig 1895 f.; kürzer ders.: Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie, 1907. Von ultramontanem Standpunkt: Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis zur Gegenwart, 2 Bde., Mainz 1883.

Das zuverlässigste Handbuch ist auch für diese Periode noch immer der in seiner neuesten (10.) Auflage gerade für die Philosophie der Neuzeit sehr erweiterte *Grundriß* von *Ueberweg-Heinze,* Bd. III: Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 442 S., 1907; Bd. IV: Die Philosophie seit Beginn des 19. Jahrhunderts, 704 S., 1906. — Für die Entwicklung der Probleme verweisen wir auch an dieser Stelle auf das wertvolle *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von *Windelband,* 5. Aufl. 1910.

Für die Geschichte einzelner Disziplinen kommen zu den in der allgemeinen Einleitung (oben S. 8) unseres Buches genannten noch hinzu: *Franz Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, einschließlich Macchiavells.* Marburg 1855. — *F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie.* 2 Bde. 1882, 1889. Bd. I in 2. Aufl. 1906. — *H. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland.* München 1868. — *Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* 2 Bde. 1894, 1902. — *E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Bd. I (bis Bayle einschl.) 1906. Bd. II (bis einschl. Kant) 1907.

Die Übergangszeit.

Kapitel I.

Die Philosophie der Renaissance.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel 1860, 10. Aufl. von Geiger 1908 (klassische Darstellung). L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und in Deutschland. Berlin 1882. M. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. Aufl. Leipzig 1887. Außerdem vgl. mehrere Abhandlungen von W. Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie IV—VI (‚Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert‘. ‚Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert‘).

§ 2. Die Wiedererweckung des klassischen Altertums, insbesondere des Platonismus, in Italien. Nikolaus Cusanus.

Außer den soeben genannten Werken: G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl. 1893. Über Pico von Mirandola vgl. die Einleitung A. Lieberts in seiner Ausgabe von Picos ausgewählten Schriften. Jena (Diederichs) 1905. Über den Kusaner vgl. R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus, Breslau 1880, und verschiedene Arbeiten von J. Uebinger, (s. Ueberweg III, § 7), dazu neuerdings Cassirer, a. a. O., S. 52—77. Seine wichtigsten Schriften in deutscher Übersetzung herausgegeben von Scharpff, Freiburg 1862.

1. Die Renaissance.

Das spätere Mittelalter stand philosophisch, wie wir sahen, durchaus im Zeichen des Aristotelismus. Plato war nur in wenigen seiner Schriften bekannt und konnte auch in seiner ganzen Tiefe und Schönheit von den Männern der Scholastik nicht erfaßt werden. Dazu war eine neue Zeit notwendig, die mit der kirchlichen Autorität wie mit allen anderen Autoritäten kühn zu brechen

und den Menschen, zum erstenmal seit dem Altertum, wieder auf sich selbst zu stellen wagte. Diese neue Zeit, die bisher nur in einzelnen Kreisen und Persönlichkeiten (Abälard, Hof des Staufers Friedrich II.) sich im voraus angekündigt hatte, brach jetzt, im 14. und namentlich im 15. Jahrhundert, mit Macht herein. Wenn sie an die echte Antike anknüpfte, so konnte das nicht in dem verwüsteten, geistig erstarrten, unter der Osmanenherrschaft seufzenden Griechenland geschehen, sondern nur in demjenigen Lande, in dem der Zusammenhang mit dem Altertum naturgemäß noch am stärksten vorhanden war: in Italien. Hier traf der wieder erwachende Geist der Antike auf mannigfache verwandte Elemente, nicht zum wenigsten eine noch halb antike Sitte und Sprache, sowie die alten Erinnerungen und Denkmäler. Hierhin flüchteten sich zahlreiche griechische Gelehrte aus Konstantinopel vor der drohenden Herrschaft der Türken. Hier war durch die Entwicklung des Handels und der politischen Verhältnisse, durch die Zerstücklung in zahlreiche, sich fortwährend befehdende Staaten die politisch-soziale Ordnung des Mittelalters am frühesten aufgelöst worden, hier ein freies Städteleben, daneben eine Reihe kleiner Fürstentümer entstanden, in denen kraftvolle Individuen sich zu Alleinherrschern emporschwangen. Der Italiener reift am frühesten von den Völkern Europas zur selbständigen Persönlichkeit heran und zwar auf allen Gebieten: dem des Staatsmannes, des Redners, des Dichters, des Künstlers. Dazu kam die gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises und der Ökonomie durch die geographischen Entdeckungen, die Vervielfältigungsmöglichkeit des geschriebenen Wortes durch die Buchdruckerkunst.

Die drei Poeten: Dante (1265—1321), der trotz seines mittelalterlichen Stoffes in Empfindung und Behandlung schon den modernen Menschen verrät, Petrarka (1304 bis 1374), der sein Herz entdeckt, Boccaccio (1313—1378), der wieder den Homer lesen kann und die Geschichte von den drei Ringen erzählt, beginnen den Reigen. Die Universitäten und Schulen mit ihren Rhetorikern, Philologen und Philosophen folgen nach. Allmählich ergreift die Bewegung alle gebildeten Stände; Kaufleute, Fürsten, Päpste, wie sie das glorreiche Haus der Medici in sich vereinigt, zählen zu ihren namhaftesten Förderern. Die positive Religion tritt in den Hintergrund, die sichtbare Umgebung, die als beseelt gedachte Natur, die menschlichen Leiden und Freuden treten in den Vordergrund der

Betrachtung. Sie werden gleichsam neu entdeckt, vor allem der Mensch selbst wird Objekt der Biographie, der Geschichtsschreibung, der Poesie und der bildenden Kunst. Es ist das Zeitalter des Humanismus, der Weltlichkeit, der Lebensfreude. Scharf ausgeprägte Naturen treten in Fülle hervor. Das persönliche Leben der genialen Individualitäten erregt selbst in verworfenen Charakteren, wie Cesare Borgia, Bewunderung; in einer Reihe von edlen Persönlichkeiten (Vittoria Colonna, Leonardo, Michel Angelo) schwingt es sich zu seltener Vollendung auf. Auch die Selbständigkeit der Frau wird anerkannt. Daneben erhebt sich die schöne Form wieder auf allen Gebieten zum leitenden Werte. Statt des Gegensatzes von Ungläubigen und Gläubigen kommt der neue zwischen Ungebildeten und Gebildeten empor; innerhalb der letzteren erfolgt bis zu einem gewissen Grade eine Ausgleichung der Stände und Geschlechter.

2. Platoniker und Aristoteliker.

a) In der Philosophie sammeln sich die neuen Tendenzen unter dem Namen Platos als Feldzeichen gegenüber dem nüchternen Geiste der aristotelischen Scholastik. An den Hof des Cosmo von Medici kam 1438 aus Konstantinopel der enthusiastisch für Plato begeisterte Georgios Gemistos Plethon (um 1355—1450, vgl. über ihn die *Monographie* von *Fritz Schultze,* Jena 1874) und gewann ihn für die Stiftung einer platonischen Akademie, d. h. einer Vereinigung begeisterter Plato-Verehrer zu Florenz, die ihre Blüte unter Cosmos Nachfolgern Lorenzo und Juliano erreichte und das Studium Platos nicht bloß über ganz Italien, sondern über das gesamte gebildete Europa verbreitete. Zu Plethons einflußreichsten Schülern gehörten der gemäßigtere Kardinal Bessarion (1403—72) und Marsilius Ficinus (1433—99), der erste Vorsteher der florentinischen Akademie und geschmackvolle Übersetzer der platonischen und plotinischen Schriften ins Lateinische. Freilich haftet, wie schon nach der letzterwähnten Tatsache sich vermuten läßt, diesen Platonikern ein starker Zug zum Neuplatonismus an, der noch schärfer bei dem Grafen Pico von Mirandola (1463 bis 1494), dem deutschen Humanisten Reuchlin (1455 bis 1521) und dem abenteuerlichen Agrippa von Nettesheim (1486—1535) hervortritt, ja sich bei ihnen zum Teil sogar mit kabbalistischen Elementen verschmilzt.

b) Selbst die Aristoteliker, deren Hauptsitz in Italien die Universität Padua blieb, konnten sich, wenn sie auch mit den Platonikern in scharfer Fehde lagen, dennoch der neuen Strömung nicht entziehen. Auch sie sehen jetzt auf die scholastischen Kommentatoren ihres Meisters verächtlich als auf Barbaren herab und stützen sich auf seine griechischen Ausleger. Statt der von den Scholastikern fast ausschließlich gepflegten Metaphysik und Physik des Stagiriten, werfen sie sich auf seine Erkenntnislehre und namentlich seine Psychologie. Sie spalten sich in zwei einander scharf bekämpfende Richtungen: Averroisten und Alexandristen. Während die ersteren sich der pantheistischen Auslegung des Aristoteles durch Averroes geneigt zeigten, gingen die letzteren auf die mehr naturalistische Auslegung des Alexander von Aphrodisias (§ 34) zurück. Umstritten war namentlich die Unsterblichkeitsfrage. Beide Richtungen leugneten die individuelle Unsterblichkeit, doch nahmen die Averroisten an, daß der vernünftige Teil der Seele nach dem Tode zur allgemeinen Weltseele zurückkehre und mit dieser unsterblich sei.

Die alexandristische Richtung vertrat am erfolgreichsten Pomponatius (Pietro Pomponazzi, 1462 bis 1524), berühmt als Redner und Lehrer der Philosophie zu Padua und Bologna, in einer auf Betreiben der Inquisition verbrannten kleinen Schrift *De immortalitate animi*. Er behauptete, die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit bringe keineswegs die Ethik in Gefahr, befördere im Gegenteil das Tun des Guten um des Guten willen, ohne Rücksicht auf zukünftigen Lohn oder Strafe. Von der wissenschaftlichen und künstlerischen Entwicklung ihrer Persönlichkeit seien viele, von der sittlichen niemand ausgeschlossen. Neben diesen Sätzen steht allerdings die bedenkliche Lehre von der zwiefachen Wahrheit: Was für den Theologen wahr sei, brauche es darum nicht für den Philosophen zu sein; die von Kirche und Staat gebotene Unsterblichkeitslehre sei für die Masse gut, die des Zaumes bedürfe. In zwei weiteren Schriften behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und das Problem der Willensfreiheit. Neben kräftiger Betonung der natürlichen Ursachen — die Wirkung der Religion auf die Gläubigen z. B. würde in gleicher Weise erfolgen, auch wenn die heiligen Gebeine aus Hundeknochen beständen — steht auch hier die Schlußreverenz vor der Kirche: wie sie sich ähnlich bei Lorenzo Valla und Eras-

mus und später noch bei Baco, Gassendi, Descartes und Hobbes findet. Wie weit solche Zweideutigkeit bei allen diesen Philosophen bloße, durch die Zeitverhältnisse (drohende Verketzerung) bedingte Form war, wird sich heute schwerlich mehr entscheiden lassen. Übrigens konnte Pomponatius, als sein averroistischer Gegner Niphus im Auftrage Papst Leos X. eine Widerlegungsschrift gegen ihn verfaßt hatte, in seinem *Defensorium* die Sterblichkeit der Seele — unter dem Schutze des Kardinals Bembo und des Papstes selbst verteidigen!

c) Auch gegen die scholastische Form und Ausdrucksweise machte sich eine starke, mit den Waffen des Ernstes und des Spottes kämpfende, namentlich von Lorenzo Valla (1408—1457) geführte Bewegung geltend. Statt der künstlichen Wortbildungen und der spitzfindigen Abstraktionen verlangte man eine geschmackvolle, allen Gebildeten verständliche Sprache, statt der Begriffe „die Sachen", statt des Klebens am Überlieferten dessen freie Kritik. Mitunter freilich wurde die schöne Form und die rhetorische Kunst übertrieben, wenn man Cicero und Quintilian über Aristoteles' Syllogistik setzte. Aber als Reaktion gegen den einseitigen Aristotelismus des Mittelalters bedeutete auch diese Richtung einen Fortschritt.

Noch andere Philosophen des Altertums wurden in dieser begeisterungs- und kampffrohen Zeit aus jahrhundertelanger Vergessenheit gezogen. So wagte Valla in seinem Dialog *De voluptate* zuerst der damals noch als sittenlos und gefährlich verschrieenen Ethik Epikurs sich anzunähern. Andere, wie die Deutschen Justus Lipsius und Kaspar Schoppe (Scioppius), suchten den ihnen durch Cicero und Seneca vermittelten Stoizismus zu erneuern.

3. Nicolaus von Kues.

Zeitlich und sachlich gehört in diesen Zusammenhang auch die merkwürdige Gestalt des Nicolaus Cusanus (1401—1464). Denn Nicolaus Chrypffs oder Krebs, der deutsche Winzerssohn aus dem Dorfe Kues an der Mosel, der 1448 zur römischen Kardinalswürde aufstieg, steht auf der Grenze zweier Zeitalter: des Mittelalters und der Neuzeit, und zweier Gebiete: der Theologie und der Philosophie; so daß man ihn fast ebensogut dem einen wie dem anderen zuzählen kann. Er faßt mehrere Richtungen des ausgehenden Mittelalters, wie den Nominalismus und die Mystik, in seiner Person zusammen, aber er ist auch

schon berührt von dem Humanismus der Renaissance. Stofflich noch an den mittelalterlichen Problemen haftend, wendet er sich doch neuen Fragestellungen zu. Er zeigt Interesse nicht nur für die Alten, besonders für Plato, die Pythagoreer und Neuplatoniker, sondern auch für Mathematik und Naturwissenschaft, lehrt die Kugelgestalt und Achsendrehung der Erde schon vor Kopernikus, läßt die erste Karte von Deutschland in Kupfer stechen, macht Vorschläge für methodische Experimente und empfiehlt überhaupt das Lesen in dem großen Buche der Natur, das Gott vor uns aufgeschlagen habe.

Philosophisch bedeutsam ist vor allem seine Theorie des Erkennens. Er nimmt vier Stufen desselben an: 1. den nur verworrene Bilder liefernden Sinn, 2. den sondernden Verstand (ratio), 3. die spekulative Vernunft (intellectus) und zuhöchst 4. die mystische Anschauung, die in der Vereinigung der Seele mit Gott besteht. Jede Stufe ist in der nachfolgenden enthalten, aber alle vier sind nur Modifikationen einer und derselben Grundkraft. Das Erkennen besteht in der Verähnlichung des erkennenden Subjekts und seines Objekts, ist also ein geistiges Messen. Aber all unser Wissen ist doch nur ein Vermuten. Der Mensch muß sich bewußt werden, daß er Gott oder das Unendliche nie ganz erfassen kann, wenn er sich auch ihm beständig anzunähern vermag: das ist der Zustand des „bewußten Nichtwissens“, der *docta ignorantia,* wie der Titel seiner Hauptschrift lautet. In Gott lösen sich alle Gegensätze in Einheit auf (coincidentia oppositorum), in ihm sind alle Möglichkeiten verwirklicht (er ist das poss-est d. h. das „kann-ist“). Aber er stellt nicht bloß das alles umfassende und überragende Maximum, sondern auch das in allem seiende Minimum, dabei zugleich das absolute Können, Wissen und Wollen, die absolute Sittlichkeit dar. Und wenn nun auch der Theologe in Nicolaus die Geheimnisse der kirchlichen Dreieinigkeitslehre u. a., zum Teil in phantastischen Zahlenspekulationen, auszulegen sich bemüht, so zieht ihn doch sein philosophischer Geist zum Pantheismus hin. In Gott hängt ihm alles Seiende zusammen. Gottes Entfaltung, gewissermaßen sein Körper ist die Welt; und jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum wider. So ist auch der Mensch ein Spiegel des Alls, eine „kleine Welt“ (parvus mundus, Mikrokosmus). Seine Vervollkommnung ist nur eine Entfaltung seiner ursprünglichen Anlagen, seine Liebe zu Gott = Einswerden mit Gott. Aber

auch des Menschen Geist entspricht der absoluten Wirklichkeit, sein Sehen ist ein Nachbild des göttlichen, ohne seinen Intellekt gäbe es keine Werte auf der Welt. So wird das Negative schließlich zum Positiven, das „bewußte Nichtwissen" zur „unendlichen Erkenntnis".

Es sind Gedanken, die uns in der Geschichte der Philosophie noch öfters, bis zu Schelling und Hegel hin, begegnen werden. Neben seinen theologischen Spekulationen hegt zudem dieser merkwürdige Kopf einzelne ganz moderne Gedanken, wenn auch zum Teil erst keimhaft, wie den der Individualität, der Entwicklung, der Widerspiegelung der Gegenstände im Bewußtsein, der religiösen Toleranz („Es gibt nur eine Religion"). Er schätzt die Mathematik als Musterbild der Gewißheit, erörtert das Unendliche, den Grenzübergang, das spezifische Gewicht und erinnert, wie K. Lasswitz nachgewiesen hat, zuerst wieder an die Grundgedanken der Atomistik. So hat er in mehrfacher Hinsicht der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts, ja, wie Cassirer gezeigt hat, auch den Begründern der modernen Naturwissenschaft (Kepler und Galilei) und Mathematik (Descartes, Leibniz) vorgearbeitet.

Verwandt mit dem Kusaner ist der auch als Mathematiker bedeutende Franzose Charles Bouillé (Carolus Bovillus, zirka 1475—1553); vgl. über ihn Cassirer, S. 77—85, 154f.

§ 3. Die Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts.

(1. Paracelsus und seine Anhänger. 2. In Italien: Cardano, Telesio, Bruno, Campanella.)

1. In den germanischen Ländern.

a) Die tiefsinnige Philosophie des Kusaners trug, im Verein mit der Renaissancestimmung der Zeit überhaupt, mächtig dazu bei, die freieren Geister gerade für ein unbehindertes Studium der Natur zu begeistern. Es machte sich ein leidenschaftlicher Drang nach Natur- und Erfahrungserkenntnis geltend, wie er uns aus dem ersten Monologe von Goethes Faust entgegentönt. Freilich warf sich dieser Drang, namentlich in seinen ungeklärten Anfängen, vielfach noch auf kritikloses Ausbauen eigener Eingebungen und Lieblingsideen. In diese Kategorie gehört der vielgewanderte, ruhelose schweizerische Arzt und Chemiker Theophrastus Bombast von Hohenheim (1493

bis 1541), der sich selbst gräzisierend Paracelsus nannte. Seine ursprünglich deutsch, in sinnlich-kraftvoller Sprache geschriebenen Hauptwerke sind später von seinen Anhängern ins Lateinische übersetzt und mehrfach herausgegeben worden: u. a. deutsch von Huser, Basel 1589ff. und Straßburg 1618, lateinisch Straßburg 1603ff. und Genf 1658; im Urtext jetzt in einer schön ausgestatteten Neuausgabe von *F. Strunz* (bei E. Diederichs, Jena) 1904. Strunz hat auch eine populär gehaltene, knappe Monographie: *Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit* (ebenda 1903) veröffentlicht, in der sich Näheres über die neuere Paracelsus-Forschung findet, deren bedeutendstes Werk: *Sudhoff, Versuch einer Kritik der Paracelsischen Schriften,* 2 Bde. 1894—99.

Zum Mittelpunkte seines Systems macht Paracelsus den schon bei Lullus (s. § 67) auftauchenden Gedanken von der Einheitlichkeit alles Lebens, dem geistigen Zusammenhange des ganzen Universums, der großen und der kleinen Welt (Makrokosmus — Mikrokosmus). Der Mensch (Mikrokosmus) ist nur durch die Welt, die Welt nur durch den Menschen zu erkennen. Nichts in der Natur geschieht durch äußere, alles durch innere Ursachen. Alle Dinge sind beseelt. Entsprechend den drei Welten: der elementarischen, siderischen und dealischen, besitzen alle Wesen einen sichtbaren elementarischen und einen unsichtbaren astralischen Leib, wozu bei dem Menschen noch die von Gott (aus der „dealischen" Welt) stammende Seele tritt. Alleiniger Gegenstand der Philosophie ist die Erkenntnis der Natur (elementarischen Welt), die man nur durch Belauschen derselben, nicht durch Bücherweisheit erhält. Die Erforschung der siderischen Welt ist Sache der Astronomie, die für Paracelsus und seine Anhänger freilich zum Teil noch in Astrologie aufgeht. Die Theologie hat mit dem „natürlichen Licht" der Philosophie nichts zu tun, sondern ist Sache der Offenbarung und des Glaubens, der er in der letzten Periode seines Lebens eine große Anzahl theologischer Schriften widmete.

Auf den drei Grundpfeilern der Philosophie, Astronomie und Theologie erhebt sich als höchste Wissenschaft die Medizin. Die wichtigste Aufgabe ist daher ihre Reform. Sie besteht vor allem in der Stärkung des jedem Individuum innewohnenden Lebensprinzips, von Paracelsus ἀρχεύς = Regierer genannt, beziehentlich in der Befreiung desselben von fremden, schädlichen Mächten. Von solchen Mächten oder Kräften, die oft auch als

individuelle „Elementargeister" (Salamander, Undinen, Sylphen und Gnomen) beschrieben werden, ist die uns umgebende Natur voll. Die Befreiung erfolgt durch entsprechend zusammengesetzte Stoffe. Seine Alchimie brachte zu dem Zweck eine Musterkarte von Wundertränken und Tinkturen, darunter übrigens auch einige nützliche Neuerungen; den „Stein der Weisen" freilich als Allheilmittel (Panacee) suchte er mit vielen seiner Zeitgenossen vergebens. Der Autoritätssucht, die bis dahin auch in der Medizin geherrscht hatte (Aristoteles, Galen, Avicenna), und allem „Bücherkram" trat Paracelsus kräftig entgegen, zugunsten von Natur und Erfahrung (Experiment), auf die er, bei aller Phantastik (Einzelheiten siehe in *Erdmanns Grundriß* I, 506—516), doch mit Nachdruck hinweist; wie er denn überhaupt energisch auf die Elemente der modernen Chemie hinstrebt. Freilich ist bei ihm das Neue mehr naiv-genial erschaut als eigentlich begrifflich begründet. Der Grundsubstanzen alles Irdischen sind drei: 1. das, was brennt (Sulphur), 2. das, was raucht und sich verflüchtigt (Mercurius), 3. was als Asche zurückbleibt (Sal). Durch das erste wird das Wachstum, durch das zweite die Flüssigkeit, durch das dritte die Festigkeit der Körper bewirkt.

b) Paracelsus fand anfangs fast nur erbitterte Gegner, allmählich aber, besonders nach seinem Tode, doch zahlreiche Schüler, die freilich zumeist die philosophischen Bestandteile seiner Lehre beiseite ließen und sich nur auf das Praktische warfen. Als Nachfolger im weiteren Sinne kann man den fast ein Jahrhundert später lebenden Niederländer Joh. Bapt. van Helmont (1577—1644) betrachten, der für die Entwicklung der Chemie nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Ähnlich Paracelsus, nimmt er ein inneres Lebensprinzip als Urferment, daneben eine Urmaterie an. Von den Elementen sind nur Wasser und Luft unwandelbar; Dunst und „Gas" (ein von ihm eingeführtes Wort!) sind nur umgelagerte Wasserteilchen. Auch er will sich ganz auf die Natur, d. h. auf die experimentierende Physik und Chemie verlassen, womit er freilich einen von Neuplatonismus und christlicher Mystik durchsetzten Offenbarungsglauben verbindet. Religion ist für ihn das Streben nach dem Eingehen der menschlichen Lichtnatur in das ewige Lichtzentrum, Gott die eine, absolute Kraft, das wahre Wesen und die bewegende Ursache aller Dinge. Von ihm stammt der unsterbliche, unkörperliche, reine Geist *(mens)*, der jedoch im Menschen

mit der vergänglichen, alles Denken, Fühlen und Wollen umfassenden Seele *(anima sensitiva)*, dem Prinzip des physischen Lebens, umkleidet ist, welches die wahre Wesenheit der Dinge nicht zu erkennen vermag. „Ein jedes Ding wird nicht erfaßt, wie es an sich selbst ist, sondern nach der Art dessen, der es annimmt, d. i. dessen, der es betrachtet." Dieser empfindenden Seele ist wieder, ähnlich wie bei Paracelsus, ein innerer Archeus und diesem die verschiedenen Lebenszentren *(archei insiti)* unterworfen. Vgl. über Helmont *F. Strunz, Johann Baptist von Helmont*, Wien 1907. Sein Sohn († 1699) stellte zugleich eine eigentümliche Monadenlehre auf. — Eine Allbeseelung der Natur nimmt auch der schon im vorigen Paragraphen genannte Agrippa von Nettesheim (bei Köln) an, der die Stärke und den Einfluß der vier Elemente quantitativ zu bestimmen suchte, aber einen über ihnen waltenden Weltgeist (spiritus mundi) als fünftes Element (Quintessenz) annimmt.

Jedenfalls zeigt sich von Nikolaus von Kues an über Paracelsus bis zu den Helmonts ein zunehmendes Bestreben, im Gegensatz zu den „verborgenen Eigenschaften" (qualitates occultae), die nach der aristotelisch-scholastischen Anschauung, von Gott in die Dinge gelegt, in diesen herumspuken, in die Materie selbst den Sitz des Lebens zu verlegen, und unter der vielfach phantastisch mystischen Sprache verbirgt sich doch ein neuer wissenschaftlicher Inhalt. So war wenigstens Raum geschaffen für eine gesetzmäßige Erforschung der Natur, wie wir sie im zweiten Kapitel werden entstehen sehen. Vorläufig jedoch müssen wir die Entwicklung weiter verfolgen, welche die Naturphilosophie im Geburtslande der Renaissance, in Italien nahm.

2. In Italien.

a) Ähnlich wie Paracelsus in den deutsch redenden Ländern, wirkte in Norditalien der Mathematiker, Arzt und Astrolog Jeronimo Cardano aus Mailand (1501 bis 1576). Auch für ihn ist das Weltall durchaus beseelt, alle Dinge durch Sympathie und Antipathie verbunden. Die Weltseele, auch als Wärme oder Licht bezeichnet, stellt das formende Element dar, welches die Materie durchdringt und verknüpft. Das Wesen der Wärme besteht in Bewegung. Im Gegensatz zu Paracelsus bestimmt Cardano jedoch seine Lehre nur für die Wissenden; die

Masse muß von Staat und Kirche mit drakonischer Strenge im Zaume gehalten werden, denn bei ihr entstehen aus dem Wissen und dem Nachdenken über die Religion — Tumulte. Keine religiöse Diskussion daher und keine wissenschaftliche Abhandlung in der Muttersprache!

b) Philosophisch bedeutender als Paracelsus und Cardano ist der Süditaliener Bernardino Telesio aus Cosenza (1508—1588), der sich durch sein Hauptwerk *De natura iuxta propria principia* (1565—1586) zwar zahlreiche Feinde unter den norditalischen Aristotelikern machte, aber unter seinen Landsleuten als Stifter der „Cosentinischen Akademie" zu Neapel großen Einfluß gewann. An Stelle phantastischer Mystik will er vorurteilslose Erforschung der Erfahrung gesetzt wissen, an Stelle geheimnisvoller Sympathien wenige unveränderliche Prinzipien; eine solche Annahme ehre Gott mehr als der Glaube an fortwährende willkürliche Eingriffe. Neben dem bloß leidenden „Stoffe" (moles) nimmt Telesio zwei solcher „tätigen Prinzipien" oder Urkräfte in der Natur an: eine ausdehnende, die Wärme, und eine zusammenziehende, die Kälte, jene von der Sonne, diese von der Erde ausgehend. Auch der Geist (spiritus) ist nur feine, warme, empfindende Materie, durch Klima, Nahrung und Lebensweise beeinflußbar. Dadurch, daß er die äußeren Dinge in sich aufnimmt, entsteht das Erkennen, das somit im Grunde nichts anderes als Tastwahrnehmung ist. Selbst die Mathematik bleibt für Telesio wesentlich sinnlicher Natur. Bei dem Menschen kommt noch die gottgegebene, unsterbliche Seele hinzu. Seine Ethik gründet Telesio, ähnlich den Stoikern und später Spinoza, auf das Prinzip der Selbsterhaltung, von dem die vier Kardinaltugenden: Weisheit, Geschicklichkeit, Tapferkeit und Güte nur besondere Ausprägungen sind.

Ähnliches lehrte F. Patrizzi (1529—1597), dessen vier Elemente Raum, Flüssigkeit, Licht und Wärme heißen und ein Medium zwischen Materie und Immateriellem (Göttlichem) bilden; doch treten in seiner *Neuen Philosophie über das Universum* neben eine fast moderne Würdigung der Mathematik auch phantastische, neuplatonische Momente, neben die Anerkennung der christlichen Heilslehre ein schönheitstrunkener Pantheismus.

Telesio verstand sich schließlich zu der ihm abverlangten Unterwerfung unter die römische Kirche. Anders sein berühmter Landsmann

c) Giordano Bruno (1548—1600),

dessen Persönlichkeit und Lehre infolge seines Märtyrerschicksals die Aufmerksamkeit von jeher auf sich gezogen und namentlich seit 1889 (Errichtung seines Denkmals in Rom) und 1900 (300jährige Gedenkfeier seines Todes) in und außerhalb Italiens häufig behandelt worden ist. Die italienischen Schriften Brunos sind von *Paul de Lagarde* (2 Bände, Göttingen 1888/89), die lateinischen in 4 Bänden zu Neapel und Florenz (1870—1891) herausgegeben worden. Die wichtigste, der Dialog *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen,* ist unter diesem Titel von *Ad. Lasson* verdeutscht worden und, mit Einleitung und Erläuterungen, in der *Philos. Bibliothek* (3. Auflage 1902) erschienen; verschiedene übersetzt von *L. Kuhlenbeck,* bei *Diederichs* (Jena, bis 1907 fünf Bände). Außer den zahlreichen, bei Ueberweg III, S. 46 zitierten Einzelschriften über Bruno vgl. den geistvollen vierten Vortrag in *H. St. Chamberlains Imman. Kant, München 1905* und *Cassirer, a. a. O. Buch II, Kap. 3.* In Berlin hat sich neuerdings sogar ein besonderer Giordano Bruno-Bund gebildet, der auch Flugschriften über Bruno veröffentlicht.

Giordano (eigentlich Filippo) Bruno, 1548 zu Nola geboren, trat mit 15 Jahren in den Dominikanerorden, verließ ihn aber, als er wegen seiner freien Anschauungen beargwöhnt wurde, und führte nun (seit 1576) ein unstetes Wanderleben von Ort zu Ort, überall mit dem ganzen Feuer seiner leidenschaftlichen Natur für seine Ideen eintretend. Anfangs in Norditalien, dann in Genf, wo er mit der kalvinischen Orthodoxie gleichfalls in Zwiespalt geriet, darauf in Toulouse, zwei Jahre in England (wo er mehrere seiner philosophischen Dialoge verfaßte), später in Paris und mehreren deutschen Universitäten wie Marburg, Wittenberg, Helmstedt, Prag — er preist die deutsche Wissenschaft eines Cusanus, Paracelsus, Kopernikus und Luthers Kampf wider den Papst —: überall, wo es ihm nicht verwehrt wurde, dozierend und schriftstellernd. Von Frankfurt a. M. kam er über Zürich in sein Vaterland zurück, fiel aber hier 1592 in Venedig durch Verrat in die Hände der Inquisition, bekannte sich, nach anfänglicher Bereitschaft zum Widerrufe, standhaft zu seiner Überzeugung, die er als die wahrhaft christliche bezeichnete, wurde darauf nach Rom ausgeliefert, wo er noch sieben Jahre im Kerker schmachtete, und am 17. Februar 1600 auf dem Campo di Fiore öffentlich verbrannt. Als

ihm das Todesurteil verkündet wurde, hatte er seinen Richtern zugerufen: „Ihr möget mit größerer Furcht euer Urteil fällen, als ich es empfange.“ Auf demselben Platze, wo er für seine Überzeugung — gerade zwei Jahrtausende nach Sokrates — den Tod erlitt, ist am 9. Juni 1889 unter Anwesenheit zahlreicher Deputationen, auch aus dem Auslande, feierlich sein Standbild enthüllt worden.

Brunos Märtyrergeschick darf nicht gegen die Mängel seines Charakters und seiner Philosophie verblenden. Eine starke Sinnlichkeit — wie er denn in seinen Jugendjahren ein dem Zeitgeschmack angepaßtes, nicht gerade züchtiges Lustspiel verfaßte —, eine Leidenschaftlichkeit, die auch sein Denken nicht zu völlig klarer, methodischer Ausgestaltung kommen ließ und die von Eitelkeit nicht frei ist, sind Züge, die freilich bei dem Süditaliener nicht allzusehr verwundern. Ihnen steht gegenüber ein unwiderstehlicher Trieb zur Wahrheit und Erkenntnis, verbunden mit einer wahrhaft poetischen Kraft in der Auffassung des Universums. In den mehr als 70 Sonetten seiner *Eroici furori* besingt er denn auch die begeisterte Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht nach dem Ideal des Schönen. Auch seine teils italienisch teils lateinisch geschriebenen Prosaschriften sind, wohl unter platonischem Einfluß, meist in Dialogform abgefaßt und stark rhetorisch gehalten.

Unsere Darstellung übergeht das erste der drei nach den Untersuchungen des italienischen Brunoforschers Tocco (1889) in Brunos Entwicklung zu unterscheidenden Stadien, in dem er noch den Neuplatonikern nahe steht oder im Anschluß an Lullus Mnemotechnik treibt, und wendet sich sogleich der ihm eigentümlichen, besonders während seines Aufenthaltes in London von ihm ausgebildeten Lehre zu.

a) Unendlichkeit der Welten. Pantheismus. Bruno ist von der neuen Lehre des Kopernikus ergriffen, die er mit begeisterter Dichterphantasie zu einem großartigen Weltbild erweitert. Das Universum ist unendlich — so unendlich wie unsere Einbildungskraft selbst —, unser Sonnensystem nur eins unter unzähligen anderen, sich bildenden und wieder vergehenden, unsere Erde gleich einem Atom. Ein ewiges Gesetz, eine einzige göttliche Kraft, wie es dem Wesen Gottes als des Unendlichen entspricht, durchwaltet das Weltall und hat alles harmonisch geordnet. Nur der Theologe sucht die Gottheit außer und über, der wahre Philosoph findet sie in der

Natur. Die Weltseele ist vielmehr als die alles bewirkende Ursache, als das zweckvoll handelnde innere Prinzip aller Bewegung dem Stoffe, den sie formt, allerorten, wenngleich nicht körperlich, immanent. Alle Dinge, z. B. auch der Wassertropfen, sind beseelt, weil geformt, alles erfüllt von Sympathie und Antipathie. Aber die Form steht nicht im Gegensatz zum Stoffe. Auch dieser ist ein „göttliches Wesen", das sich aus sich selbst heraus zu immer höheren Formen entfaltet, ja im Grunde eins mit der Mutter Natur. Beide treffen zusammen in dem einen Absoluten, das allen Dingen zugrunde liegt. Gott ist die „höchste Ursache, das Prinzip und das Eine". Freilich wird kein Menschenverstand je diese absolute Einheit völlig zu erfassen vermögen; in dieser Hinsicht teilt Bruno den Standpunkt des Kusaners von der docta ignorantia.

β) Monadenlehre. In der spätesten Gruppe seiner Schriften beschäftigt unseren Naturphilosophen weniger der Zusammenhang, als vielmehr die Zerlegung des Alls in seine kleinsten Teile, das Problem des Individuums und des Atoms oder, wie er sagt, des Minimums oder der Monade. Um die Vielheit zu begreifen, müssen wir auf die Einheit zurückgehen, die sich nicht nur im Größten und Umfassendsten, sondern auch im Kleinsten und Einfachsten — räumlich im Punkt, physisch im Atom — wiederfindet. Aber das Atom ist für ihn, darin liegt sein erkenntniskritisches Verdienst, nicht bloß das Letzte der Teilung und nicht bloß Grenze, sondern auch Anfangspunkt der Zusammensetzung und so Ausgangspunkt der Betrachtung, Grundbedingung der Existenz, mithin erkenntnistheoretisches Denkmittel. Freilich vermag Bruno diesen Standpunkt noch nicht bewußt und folgerichtig durchzuführen, wie ihm denn überhaupt das echte wissenschaftliche Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und reinem Denken, die Mathematik, in ihrer wahren Bedeutung entgangen ist, an deren Stelle er vielmehr die Einbildungskraft *(imaginatio)* setzt. Und so fällt er alsbald wieder in die Metaphysik seiner Zeitgenossen zurück. Seine Minima werden zu mechanisch-physikalischen, wenn auch bis zu einem gewissen Grade beseelten, Stoffteilchen. Es gibt unzählige Monaden (Minima) verschiedener Grade. So ist z. B. die Erde ein Minimum im Verhältnis zur Sonne, das Sonnensystem ein solches im Verhältnis zum Weltall, und Gott heißt „die Monade der Monaden".

γ) Aus der physikalischen Weltauffassung des Nolaners ergibt sich von selbst seine ethisch-religiöse Grund-

stimmung. Sie ist mit einem Worte — pantheistisch. Wer das innerste Wesen der Welt mit begeistertem Blicke zu erfassen vermag, für den verschwinden nach Bruno alle scheinbaren Mängel und alle einzelnen Schattenseiten in der Schönheit und Vollkommenheit des großen Ganzen, dessen Spiegel er auch in dem Kleinsten erblickt. Jede Monade ist eine endliche Darstellungsform des einen göttlichen, unendlichen Seins, dem sie wieder zustrebt. Dieses Zustreben ist die wahre Religion. Freilich, was das Wissen des Menschen vermehrt, vermehrt auch seinen Schmerz, indem er sein bisheriges Ziel als zu niedrig gesteckt erkennt; und wenn er den tatsächlichen Widersprüchen des Lebens gegenübersteht, wird er oft genug der „heroischen Affekte" bedürfen, um sich über sie zu erheben. Aber er genießt doch die Seligkeit des Bewußtseins, stets seiner Bestimmung, der Selbstvervollkommnung, nachzuleben und sich dem Urquell des Wahren, Guten und Schönen immer mehr zu nähern, so daß auch der Tod keine Schrecken für ihn hat. So findet sich der Mensch, der sich in der Unendlichkeit des Alls völlig zu verlieren schien, in der Unendlichkeit seines inneren Lebens und seiner Bestimmung wieder. Nicht im Anschauen der Gestirne und der Himmelskugel, sondern durch die Umkehr in die Tiefe des eigenen Ich wird der Aufstieg zur Welt der Idee vermittelt. Für den rastlos zur Form, zum idealen Urbild strebenden Stoff aber bildet den Mittler das Schöne und die Kunst. Die wahre Philosophie ist zugleich auch Musik, Poesie und Malerei. Wie schon in Michelangelos Sonetten, so wirkt auch in dieser ästhetischen Stimmung Brunos der Grundgedanke des platonischen Symposion und Phädrus nach.

Nach alledem ist Bruno, wenngleich kein „Humanist" im gewöhnlichen Sinne — er liebt es, über die Pedanterie der Philologen und Wortkrämer zu spotten —, so doch ein echter Philosoph der Renaissance, an deren Ende er steht. Von den Alten erwähnt er denn auch den Aristoteles nur mit Kälte, mit Anerkennung dagegen Plato und Pythagoras, in seiner Atomenlehre auch Epikur und Lukrez; von seinen Vorgängern verdankt er am meisten dem Kusaner. Aber während dieser, trotz mancher neuen Ideen, in anderen mit dem Mittelalter noch eng verwachsen und auch äußerlich der gefeierte Kardinal der römischen Kirche blieb, so bricht Bruno — zum erstenmal von allen christlichen Philosophen — offen mit der Kirche und trägt das trotz aller ihm noch anhaftenden Unfertig-

keiten und Widersprüche berechtigte Bewußtsein in sich, einer neuen Zeit anzugehören. Wohl hat er im ganzen mehr phantasiereiche und zum Teil noch von anderen entlehnte Anregungen gegeben als eine wirkliche Förderung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis gebracht. Er kämpft zwar für das Erfassen der Wirklichkeit, wie auch für das Recht des reinen Denkens, aber er hat diese beiden Vorbedingungen der modernen Wissenschaft weder in ihrer wechselseitigen Bestimmung durcheinander erfaßt, noch im einzelnen konsequent festgehalten. Seine dichtende Metaphysik begnügt sich nur zu oft mit dem Bilde statt der Sache, ganz abgesehen von unhaltbaren und phantastischen Einzelvorstellungen, z. B. der einer mathematischen Magie, die freilich bei dem damaligen Stande des Naturwissens nicht verwundern dürfen. Die neue Naturwissenschaft (Kap. II) mußte einen anderen Weg einschlagen und das Walten des Weltgeistes, das Bruno in allem sah, in den Mechanismus meßbarer Einzelvorgänge auflösen. Allein auch so ist er nicht ohne Bedeutung geblieben; er hat zwar nicht Wissenschaft, wohl aber eine Weltanschauung gegeben, welche die Geister großer nachlebender Denker (Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling) befruchtet hat.

Im Gegensatz zu Bruno erscheint sein Landsmann und Ordensgenosse

d) Thomas (Tommaso) Campanella (1568—1639)

aus Calabrien, kirchlich gesinnt. Trotzdem entging auch er, vielleicht als Gegner der „Tyrannei der Geister", des Aristoteles und der Jesuiten, mehr aber wohl wegen seiner als Neuerungen betrachteten politischen Ansichten und Pläne — er war, wie er selbst sagt, von jeher ein Gegner der Tyrannei, Sophistik und Heuchelei —, der kirchlichen Verfolgung nicht und verfaßte viele seiner zahlreichen Schriften in den fünfzig Kerkern, in denen er beinahe dreißig Jahre seines Lebens (1599—1626) zugebracht hat. Seine letzten Lebensjahre verlebte er in Paris, unter der Gönnerschaft Richelieus und in angeregtem Verkehr mit Gassendi und dem Mersenneschen Kreise (vgl. S. 352).

Campanella nimmt eine doppelte Erkenntnisquelle an: den Glauben, aus dem die Theologie, und die Wahrnehmung (sensus), aus deren wissenschaftlicher Verarbeitung die Philosophie hervorgeht. Neben dem codex scriptus der biblischen Offenbarung existiert eine zweite

Offenbarung Gottes in dem codex vivus der Natur, auf deren gründliches Studium er als Antiaristoteliker und Telesianer dringt. Sein naturwissenschaftliches Prinzip bleibt dabei freilich die bloße Häufung der Einzelbeobachtungen und die Mathematik die „Magd der Physik". Interessant ist der an Augustin und Descartes zugleich erinnernde Ausgangspunkt: Was ich sicher weiß, ist, daß ich bin. So erkennt denn der Mensch alles übrige nur von seinem Bewußtsein aus, sogar das Dasein und die Ureigenschaften (primalitates) Gottes: Macht, Weisheit und Güte (posse, nosse, velle). Das Sein des Erkennenden besteht in der Erkenntnis seines Selbst. Anderseits wandelt sich das Ich in die Dinge um. „Erkennen heißt: zu dem erkannten Ding werden." Jeder besitzt daher eine eigene Philosophie, je nachdem er in verschiedener Weise von den Dingen sinnlich bestimmt wird. Aber die Dinge in ihrer Gesamtheit sind schließlich doch nur Teile und Offenbarungen der Gottheit, womit das Selbst zu seinem wahren Quell zurückkehrt. Das „reine" Wissen ist ein Schauen der Dinge in Gott, dem Unendlichen. Die Naturphilosophie verliert sich freilich auch bei ihm in eine mehr poetische als wissenschaftliche Auffassung des Weltgetriebes. Alles ist beseelt und fühlt, sogar der leere Raum, der nach Füllung strebt. Die beiden Urprinzipien, die er mit Telesio als Wärme und Kälte bezeichnet, bewegen sich durch Liebe und Abneigung! Ihnen gegenüber verhält sich die Materie, deren kleinste sichtbare Teilchen die Sonnenstäubchen sind, bloß leidend; aber auch sie ist beseelt, denn sie besitzt den Trieb zur Selbsterhaltung.

In einem gewissen Zusammenhange mit der Metaphysik des Kalabresen steht auch seine politische Philosophie. Während nämlich sein späteres, im Hinblick auf die derzeitige Weltlage geschriebenes Werk *Über die spanische Monarchie*, in striktem Gegensatz zu dem Nationalitätsprinzip Macchiavellis (§ 6), ein spanisches Universalreich mit päpstlicher Spitze empfiehlt, so entwirft sein *Sonnenstaat* (1623), der denn auch einen Anhang zu seiner „Wirklichkeitsphilosophie" *(Philosophia realis)* bildet, ein Staatsideal, das auf der Abhängigkeit des Willens (velle) und der Macht (posse) von dem Wissen (nosse) beruht. Er bildet eine Art Pendant zur platonischen Republik, dieser sozialistische Zukunftsstaat, der auf strenger Abstufung des Wissens mit mathematischer Abzirkelung aufgebaut ist und von einem priesterlichen Herrscher (Sol oder

Metaphysicus) und seinen drei Unterfürsten Pon (Potestas), Sin (Sapientia) und Mor (Amor) gelenkt wird. Der erste leitet das Kriegswesen, der zweite die wissenschaftliche und technische Erziehung, der dritte die Erhaltung und Fortpflanzung der Bürger des Sonnenstaats. Alles, auch die Kindererzeugung seiner „Solarier", wird staatlich geregelt. Frauen, Kinder, Wohnung, Mahlzeiten usw. sind gemeinsam, Privateigentum existiert nicht. Ein vierstündiger Arbeitstag genügt, wenn alle wirklich arbeiten (Näheres bei *Lafargue* in *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* I, 469—506).

Mit Campanella sind wir schon in das 17. Jahrhundert hineingelangt. Wir müssen zum Beginn der Neuzeit zurück, indem wir die philosophische Bewegung in Deutschland verfolgen.

§ 4. Deutsche Philosophie und Theosophie im Reformationszeitalter.

1. Von deutschen Humanisten haben wir die Neuplatoniker Reuchlin und Agrippa von Nettesheim schon oben (S. 295) erwähnt. Wie sie, sind auch die übrigen, die wir noch zu nennen haben, zwar von großer kulturgeschichtlicher, aber desto geringerer philosophischer Bedeutung: der feine und kluge Erasmus (1467—1536), der zwar alles der Prüfung der Vernunft unterwerfen will, aber in der Philosophie unselbständig ist und an den Alten festhält, „von denen Plato und (!) Aristoteles die Philosophie am besten lehren"; der kühne und revolutionäre Ulrich von Hutten (1483—1523); endlich die dii minorum gentium, wie der Ciceronianer Rudolf Agricola († 1485) in den Niederlanden oder das Haupt des Erfurter Humanistenkreises Mutianus Rufus († 1526). Für die Pädagogik von Interesse ist der Straßburger Johannes Sturm (1507 bis 1589, vgl. über ihn eine Monographie von *Laas*, Berlin 1872), der den Satz, daß man statt der Namen die Sachen kennen und über die letzteren richtig zu urteilen und in angemessener Form zu sprechen lernen solle, zum Hauptgrundsatz seiner Erziehungslehre macht.

2. In den germanischen Ländern wurde überhaupt die humanistische Bewegung verhältnismäßig rasch abgelöst von der mächtigeren religiösen, die Renaissance von der Reformation. Eins sind beide darin, daß sie Klärung und Vereinfachung des Lebens erstreben, gegen alle fremde

Autorität sich auflehnen und auf das Recht des Individuums zurückgehen; aber der Reformation ist es dabei nicht um des letzteren Stellung zur Welt, sondern zu Gott, also ausschließlich um das religiöse Problem zu tun.

Die Reformatoren besitzen demgemäß auch keine selbständige philosophische Bedeutung. Luther stand persönlich Augustin und den praktischen Mystikern (I, § 69, 2) am nächsten und trat anfangs scharf gegen Aristoteles als die „Wehr der Papisten" auf, erklärte aber dann die Vernunft für die Buhlin des Teufels und verließ sich im übrigen in philosophicis auf seinen gelehrten Freund Melanchthon. Dieser humanistisch gebildete deutsche Professor und „Lehrer Germaniens" suchte, seiner vermittelnden Natur gemäß, eine Ausgleichung von Vernunft und Christentum, Humanismus und lutherischem Dogma zu bewerkstelligen. Es gelang ihm denn auch, einen christlich und humanistisch gemilderten Aristotelismus an den protestantischen Universitäten einzuführen. Er selbst hat eine Reihe lateinisch geschriebener Lehrbücher verfaßt, die aus seinen Vorlesungen über Psychologie, Physik, Dialektik und Ethik erwachsen sind und sich durch musterhafte Klarheit und Anordnung des Stoffes auszeichnen. (Sie finden sich im 13. und 16. Bande der Bretschneiderschen Ausgabe von Melanchthons Werken). Das philosophisch Interessierende daran ist die, wie *Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Phil.* VI*)* eingehend nachgewiesen hat, in erster Linie aus Cicero geschöpfte Lehre vom „natürlichen Licht" der Vernunft, das uns von Gott selbst zur Richtschnur gegeben ist. Aus der natürlichen Vernunft fließen die unmittelbar einleuchtenden theoretischen und praktischen Prinzipien unserer Erkenntnis. Diese für die philosophische Entwicklung des folgenden (17.) Jahrhunderts höchst bedeutsamen Sätze sucht Melanchthon nun mit den Heilswahrheiten der Bibel zu verschmelzen, ohne daß ihm das recht gelingt. Die weltliche Wissenschaft und Ethik steht mehr äußerlich daneben. So wird z. B. die Moralphilosophie definiert als „derjenige Teil des göttlichen Gesetzes, der Vorschriften über die äußeren Handlungen gibt"; die kopernikanische Lehre wird aus theologischem Interesse verworfen, astrologische Träumereien und Geistererscheinungen dagegen nicht. Überhaupt fehlt Melanchthons das gelehrte Wissen der Zeit umspannendem Geiste das produktive Vermögen. Dagegen hat sein mit einem großen Organisationstalent verbundenes didaktisches Genie dem

gesamten höheren Schulwesen jene Verbindung des klassischen Altertums mit dem biblischen Christentum eingeimpft, die zum Teil heute noch vorhanden ist. Den protestantischen Universitäten speziell hat er noch für zwei Jahrhunderte die geistige Richtung gegeben, so daß auf ihnen eine Art protestantischer Scholastik aufkam, die sich im ganzen ebenso wie die alte als ein Hemmnis freien Denkens erwies. — Calvin, der als Jüngling Senekas Schrift *De clementia* herausgab, ist fast noch mehr als Luther ausschließlich (augustinisch gerichteter) Theologe, so daß seine Behandlung nicht hierher gehört, während Zwingli dem alten (Plato, Cicero, Seneka) wie dem neuen Humanismus (Pico) äußerlich und innerlich näher steht.

Die Bedeutung der Reformatoren für die philosophische Entwicklung beruht nicht sowohl auf einzelnen ihrer Lehren oder ihrer Stellung zu früheren Philosophen als in der allgemeinen Tendenz: dem Zurückgehen auf die Persönlichkeit und einer größeren Natürlichkeit im Denken, Wollen und Fühlen. Es ist bekannt und braucht hier nicht des Näheren ausgeführt zu werden, wie der mächtige Anlauf, den die erste Jugendzeit der Reformation genommen hatte, die Schranken des mittelalterlichen Denkens kühn zu durchbrechen, schon zu Luthers Lebzeiten und nicht ohne seine Schuld sich in ein starres Festhalten am Buchstaben der Bibel, an dem Christentum als einer Summe uns überlieferter, der eigenen Vernunft zum Teil schroff widersprechender Daten und Lehren verwandelte. Wohl versuchten einzelne Gelehrte wie der von Leibniz sehr gelobte, übrigens durchaus kirchlich gesinnte Altorfer Professor Nikolaus Taurellus (Öchslein? 1547—1606), eine über den engsten Konfessionsglauben sich erhebende Philosophie des Christentums herzustellen; indessen fanden sie keinen Anklang in weiteren Kreisen. Eher gelang dies, freilich nur unter harter Verfolgung seitens der immer mehr dogmatisch erstarrenden Kirche, einzelnen Vertretern theosophischer Mystik und Innerlichkeit.

3. So lehrte der schlesische Theologe Kaspar Schwenkfeld (1490—1561), der schon 1527 durch seine geistigere Auffassung der Abendmahlslehre die Verfolgung der strengen Lutheraner auf sich zog, der seligmachende Glaube bestehe nicht in der äußerlichen Annahme geschichtlicher Tatsachen, sondern in der inneren Heiligung und Gotteskindschaft. Noch weiter entfernt sich von kirchlicher Rechtgläubigkeit der lange ganz vergessene

fromme Mystiker Sebastian Franck von Donauwörth (1500—1545). Gott, der allein Gute, lebt in allen Dingen als ihr Wesen („Ist“), so auch im Menschen als dessen Wille. Der Einzelne hat nur die Wahl, ob er sich diesem Wirken Gottes in ihm hingeben will oder nicht, ob er sich selbst oder Gott, dem Fleisch oder dem Geiste, Adam oder Christus leben will. Das Christentum in diesem Sinne existierte schon von Anfang der Welt, z. B. auch bei Abraham und Sokrates; Jesus hat es nur aufs neue offenbart. Die „Historie“ von Christus ist für den wahren Christen nur die „Figur“, d. i. äußere Einkleidung; der Glaube besteht in dem Inwohnen Christi in uns, dem Einssein mit Gott, das durch innere Erfahrung auch dem zuteil werden kann, der Christi Namen nie vernommen. — Während Schwenkfelds und Francks zahlreiche Schriften weite Verbreitung unter denen fanden, die sich von dem dogmatischen Kirchenchristentum nicht befriedigt fühlten, entwickelte der kursächsische Pfarrer Valentin Weigel (1533—1588) seine mystischen Lehren nur vor einem engeren Kreise von Vertrauten; erst zwanzig Jahre nach seinem Tode wurden sie gedruckt. Nach *Erdmann (Grundriß* I, 472ff.) hat er vieles aus Tauler, Nikolaus Cusanus, Paracelsus, namentlich aber Sebastian Franck entlehnt. Mit den mystischen Lehren der übrigen verbindet er den Mikrokosmusgedanken des Paracelsus, daß jeder nur das erkenne, was er selbst in sich trägt.

Die drei letztgenannten waren Theologen von Fach. Ganz aus seinem eigenen Inneren heraus hat dagegen sein theosophisches System gesponnen der an Originalität des Denkens und volkstümlicher Urwüchsigkeit der Sprache sie alle überragende Schuster von Görlitz,

4. Jakob Böhme (oder Böhm, 1575—1624).

Böhme war eine einfach-demütige, schwärmerische, gemütstiefe Natur, einer von den „Stillen im Lande“. Nachdem er schon 1600 den „Durchbruch seines Geistes bis ins innerste Gebiet der Gottheit“ erlebt hatte, trug er dennoch seine Ideen „mit mancherlei Angst und Anfechtung“ noch zwölf Jahre still mit sich herum, bis er sie 1612 in seiner Schrift *Morgenröte im Aufgange* zu Papier brachte. Das Vorgehen des ketzerrichterischen Görlitzer Hauptpastors zwang ihn darauf zu längerem Schweigen. Aber er hatte bereits die Aufmerksamkeit weiterer, zum Teil hochstehender Kreise erregt, die in ihn drangen, sein Pfund nicht zu vergraben. So verfaßte er,

ein starker Geist in einem schwächlichen Körper, in seinen letzten fünf Lebensjahren noch eine ganze Reihe theosophischer Schriften. Der Haß der Geistlichkeit und des durch sie aufgeregten Pöbels verfolgte ihn noch über das Grab hinaus. Jetzt ist ihm in seiner Vaterstadt ein Denkmal errichtet. Seine Schriften haben, nachdem Schelling, Baader und Hegel auf ihn aufmerksam gemacht hatten, noch im 19. Jahrhundert eine Gesamtausgabe in 7 Bänden (1831—47, 2. Aufl. 1861ff.) sowie eine solche im Auszug mit Erläuterungen (von Joh. Claassen, 3 Bde., Stuttgart 1885ff.) erfahren. Hinter aller Unbeholfenheit, ja zuweilen Wunderlichkeit des Ausdruckes gewahren wir doch eine wunderbare sprachliche Gestaltungskraft, verbunden mit prophetenhafter Begeisterung und zugleich in die Tiefen des Gemüts sich versenkender Innerlichkeit.

Der Anblick der in einem blanken Zinngefäß oder auch einer sogenannten Schusterkugel sich widerspiegelnden Sonne soll den philosophischen Schuster zu dem Grundgedanken seines Systems angeregt haben. Wie sich die Sonne nur auf dunklerem Grunde widerspiegelt, so kann sich Gottes Wirken erst auf dem Grunde eines negativen Prinzips zeigen; denn kein Ding vermag ohne „Widerwärtigkeit“, d. h. seinen Gegensatz, sich selbst zu offenbaren. Gott ist alles, Himmel und Hölle, er ist auch in der äußeren Welt, denn „von ihm und in ihm urstandet alles“. Dieselbe Kraft, die in den Himmelskörpern und den Elementen waltet, waltet auch in dir. Aber woher das Böse? Auch das ist seiner Möglichkeit nach in dem göttlichen Urprinzip der Dinge enthalten, aber erst der Mensch verwirklicht es, indem seine Seele — die ihrer göttlichen Natur gemäß an sich weder gut noch böse ist — sich dafür entscheidet. Denn der Mensch besitzt freien Willen. Die Finsternis will ihn haben, wie auch das Licht; in ihm steht das Zentrum und hält die Wage zwischen zwei Willen; wir können je nachdem einen Engel oder Teufel aus uns machen. Die Wiedergeburt und Erlösung durch Christus ist eine Rückkehr zu unserem ureigenen göttlichen Wesen. Bist du rein und heilig, so bist du Gott.

Die Darstellung dieser Grundgedanken trägt vielfach mystisch-symbolisches Gewand. „Umb des Lesers Unverstand willen“, entschuldigt er sich, müsse er einen zeitlosen Hergang „auf Corporliche Weise“, d. h. in zeitlicher Form, beschreiben. Gott ist der Urgrund aller Wesen, die ewige Stille, niemandem offenbar, nicht ein-

mal sich selbst. Aber in diesem göttlichen Nichts erwacht der Hunger zum „Ichts“. Der erste, uranfängliche Wille (Gott der Vater) erzeugt in ewiger Selbstgebärung einen „faßlichen“ Willen (den Sohn) durch den heiligen Geist; alle drei sehen und finden sich in der von ihnen ausgegangenen göttlichen Weisheit. (B. wurde deshalb von seinen orthodoxen Gegnern der Vorwurf einer „Vier“-einigkeitslehre gemacht.) Alle Dinge bestehen in „Ja“ und „Nein“; das Ja ist eitel Kraft und Leben, das Nein sein „Gegenwurf“, durch den es erst offenbar wird. Denn ohne ein Gegengöttliches könnte Gott sich gar nicht offenbaren, ohne seinen Zorn seine Liebe nicht zeigen. So gehen aus dem ursprünglichen Einen sieben Qualitäten oder, wie er mit naiv-genialer Etymologie sagt, „Quällgeister“ (auch Qualen oder Gestalten genannt) hervor: 1. die Herbe (z. B. Härte, Hitze), 2. die Süße, Bewegliche (Wasser), 3. die Bittere (Angst, Empfindlichkeit); diese drei bilden zusammen das „Reich des Grimmes“. Aus ihm führt die 4. Qualität: das Feuer (das Zorn- und Liebesbrennen zugleich symbolisiert) hinüber zu dem „Freudenreich“ mit seinen drei Gestalten: 5. Licht (Liebesfeuer, auch Belebung), 6. Schall und Ton (Verständigung, Erkenntnis), 7. Leiblichkeit (Gestaltung überhaupt, Natur). Wie er im Anschluß an diese seine aus der eigenen Brust und der „gantzen Natur“ geschöpften seltsam-tiefsinnigen Ideen die Bibel ausdeutet, in der übrigens verschiedenes „gantz wider die Philosophie und Vernunfft laufet“, kann hier nicht ausgeführt werden. Der historische Glaube ist auch ihm nur ein Fünklein, das zur Flamme angefacht werden muß. Himmel und Hölle sind in uns; die Seele bedarf daher keines Ausfahrens nach dem Tode. Und „wer Liebe in seinem Hertzen hat und führt ein barmhertziges und sanfftmütiges Leben und streitet wider die Boßheit —, der lebet mit Gott und ist ein Geist mit Gott: denn Gott bedarf keines anderen Dienstes“.

In der scheinbaren und wirklichen Phantastik der ungelehrten Görlitzer Handwerkerseele steckt das reinste religiöse Gemüt, die zarteste Gedankenmystik, verbunden mit kräftigerer Erfassung der Natur, und zugleich auch wichtige philosophische Gedanken, wie der des Gegensatzes und der Entwicklung (in der Form „Auswicklung“ hier zuerst, vgl. *Eucken, Terminologie,* S. 127 f.), die zwei Jahrhunderte später in den Systemen Schellings und Baaders ihre Wiedererstehung erlebt haben.

§ 5. Weitere Nachwirkungen des Humanismus, besonders in Frankreich: Empiristen (Vives, Ramus), skeptische Individualisten (Montaigne, Charron, Sanchez), Neuthomismus (Suarez).

1. Die humanistische, auf unverfälschte und vorurteilslose Erkenntnis des Menschen und der Natur gerichtete Bewegung pflanzte sich von Italien allmählich in alle europäischen Kulturländer fort. Ihre Vorkämpfer in Deutschland haben wir schon zu Anfang des vorigen Paragraphen kennen gelernt.

a) In Spanien war es namentlich Lodovico Vives (geb. 1492 in Valencia, längere Zeit am englischen Hofe, † 1540 in Brügge), ein tolerant denkender Katholik und Freund des Erasmus, der in seiner Flugschrift *Gegen die Pseudo-Dialektiker* (1519) gegen den Autoritätsglauben, die Sprachverderbung und das Wissensideal der Scholastiker samt ihrem Meister Aristoteles zu Felde zog und in seinem großen Werk *De disciplinis* (12 Bde., 1531) auf eine Neubegründung der Wissenschaft durch die Erfahrung drang. Die Metaphysik schätzt er gering, hoch dagegen die Einzelwissenschaften, besonders die experimentelle Naturwissenschaft. Man muß die Natur selbst befragen, wie die Alten es auch getan. Freilich führt er selbst dies Verfahren noch nicht konsequent durch. In der Ethik neigt er dem Platonismus und der Stoa zu, deren Lehre auch dem Christentum verwandter sei als die Glückseligkeitslehre des Aristoteles. Am wichtigsten aber ist Vives, wie namentlich *F. A. Lange (Artikel Vives in der Schmidschen Enzyklopädie* IX, 737—814) nachgewiesen hat, als Begründer einer rein empirischen Psychologie und Erziehungslehre. Wichtiger als die schwierige Frage, was die Seele sei, dünkt ihm zu erforschen, wie sie tätig sei. Demgemäß hält sich sein Buch *De anima et vita* (3 Bde., Brügge 1538) nicht mehr an die üblichen metaphysisch-theologischen Spekulationen, sondern an die Beschreibungen von Tatsachen, die allerdings zum großen Teil aus Büchern geschöpft sind. Die niederen Formen des organischen Lebens sind die Grundlagen des höheren, bewußten. Die Erkenntnis verlegt er bereits in das Gehirn, mit dessen Schwingungen die Bewußtseinsvorgänge verbunden sind. Die Lebenskraft und die Gemütsbewegungen hängen mit dem Herzen zusammen, wo sich das erste und letzte Lebenszeichen kundgibt. Nur die

menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen, die der Tiere und Pflanzen wird von der Natur erzeugt. Vives kann in mancher Beziehung als Vorläufer von Baco und Descartes betrachtet werden, die ihm manches verdanken, ohne ihn zu nennen, während Gassendi (§ 10) ihn rühmend erwähnt und auch Ramus ihm folgt.

b) In ähnlicher Weise eiferte im Italien des 16. Jahrhunderts Nizolius (1498—1576) gegen die „allgemeinen Begriffe" der Scholastiker. Das Wirkliche sind die Einzeldinge, die Wahrnehmung allein gibt unmittelbare Gewißheit. An die Stelle der Metaphysik müssen Physik, Politik und formale Logik bezw. Rhetorik treten. Sein *Antibarbarus* ist von Leibniz zweimal (1670 und 1674) herausgegeben worden. Unter den Philosophen des Altertums will er keinen als sicheren Führer in der Philosophie betrachtet wissen.

Zu den Reformatoren der Scholastik kann man auch die beiden Italiener Zabarella und Fracastoro zählen, von denen ersterer, Aristoteliker im Sinne Pomponazzis, die Selbsttätigkeit des Erkennens hervorhebt und die kompositive (deduktive) von der resolutiven (induktiven) Methode bestimmt abgrenzt, während der letztere, den Cassirer (a. a. O., S. 208ff.) zum ersten Male aus seiner Vergessenheit gezogen hat, bereits eine Psychologie des Erkennens, mit einer methodischen Stufenfolge seelischer Tätigkeitsformen, zu begründen versucht. Im allgemeinen aber rücken Kultur und Wissenschaft gegen den Ausgang der Renaissancezeit hin von Süden nach Norden. Italien verliert, Frankreich, England und Deutschland erhalten die Führung.

c) In Frankreich trug als begabtester und formvollendetster Vertreter des Humanismus der durch die Lektüre Platos angeregte Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), geb. 1515 als Köhlerssohn, als Calvinist in der Bartholomäusnacht 1572 ermordet, am meisten zur Erschütterung der Scholastik bei. In jugendlicher Übertreibung verteidigte er 1536 öffentlich die These, daß alles, was Aristoteles behauptet habe, falsch sei. Seine anfangs verbotenen Schriften und seine glänzende Lehrtätigkeit zogen zeitweilig gegen 2000 Zuhörer nach Paris. Als sein Hauptgebiet betrachtete er die Reform der Logik. In seinen *Institutiones dialecticae* (1543) suchte er an die Stelle der aristotelischen eine „natürliche" Dialektik zu setzen, ohne doch darin etwas wirklich Neues und Eigenartiges zustande zu bringen. Seine Verbesserungen be-

zogen sich mehr auf den äußerlichen Gang der logischen Wissenschaft, als deren ersten Teil er die „Erfindung" (inventio), als zweiten die Urteilskraft (iudicium, daher noch bei Kant als Secunda Petri bezeichnet) behandelte, und sind meist grammatisch-rhetorischer Art. Einen wichtigen Fortschritt dagegen bedeutet seine Hochschätzung der Mathematik. Im ganzen aber ist Ramus mehr ein Wortführer der neuen Zeit als selbst schöpferisch. Auch in Deutschland — er lehrte mehrere Jahre in Heidelberg — fand er viele Anhänger; es entstand eine eigene Schule von Ramisten, zu denen u. a. Johannes Sturm (vgl. S. 310) gehörte, die als Anhänger der „neuen" Logik mit den „Antiramisten" in heftiger Fehde lagen.

2. Der Humanismus dieser Männer und noch mehr derjenigen, die wir im folgenden zu betrachten haben, ist, wir möchten sagen, ciceronianischer Art; er charakterisiert sich durch den Überdruß an metaphysischen Begriffen und Erörterungen und sucht den Zusammenhang mit dem Leben und der verfeinerten Kultur. Das führte dann weiter zu einem mehr oder weniger weltmännischen Skeptizismus, der sich mit dem aus der Renaissance entsprungenen Individualismus zu einem Ganzen verbindet. Er stellt sich im 16. Jahrhundert in Frankreich unter den drei Typen des Edelmannes (Montaigne), des Priesters (Charron) und des Arztes (Sanchez) dar. Die beiden ersteren schreiben schon in der Landessprache, der letzte, ein geborener Portugiese, lateinisch.

a) Michel de Montaigne (1533—1592), der Erfinder des leichten Essais, noch heute von seinen Landsleuten als hervorragender Schriftsteller, von uns wenigstens als geistreicher und liebenswürdiger Plauderer geschätzt, gehört allerdings nicht zu den Philosophen im strengeren Sinne. Seine zuerst 1580 zu Bordeaux erschienenen Essais bilden eine mit antiken Reminiszenzen gefüllte Fundgrube keck hingeworfener Ideen, die er äußert, wie sie ihm gerade einfallen, absichtlich jeden systematischen Zusammenhang verschmähend. „Als Skeptiker ist Montaigne kein müder Geist wie Pyrrho . . ., kein beißender Zweifler wie Timon, kein dröhnender wie Karneades, kein Dialektiker wie Arkesilaus, kein Systematiker wie Änesidem, kein Pedant wie Sextus, sondern ein ruhig genießender, über den dogmatischen Wahn seiner Mitmenschen mehr humoristisch als sarkastisch lächelnder Beschauer des Lebens" (*R. Richter, Der Skeptizismus* II S. 65). Aber hinter all dem scheinbar leichten Esprit

steckt doch eine ernstere Weltanschauung, die sich dem *Nil admirari* der Alten nähert, wie er denn neben dem Skeptiker Sextus Empirikus auch Seneka und Plutarch als Muster verehrt. Es gibt für ihn keine sichere, allgemein zugestandene Erkenntnis, weder durch die Sinne, noch durch das Denken. Wir selbst sind es, die den Wert in die Dinge hineinlegen und die Begriffe von Gut und Böse erst schaffen. Daher soll man die Welt wie ein Schauspiel betrachten und das Leben heiter, jedoch „der Natur gemäß" genießen. Hinter seinem skeptischen: que sais-je? steckt eben doch das Festhalten an der Natur als der großen Lehrerin der Menschen, das sich u. a. auch in seinen vielfach schon an Rousseau erinnernden Erziehungsgrundsätzen ausdrückt. Natürlichkeit, Ehrlichkeit gegen sich und andere, Treue gegen sich selbst: das sind seine Leitsterne. Er ist zwar ein überzeugter Anhänger der göttlichen Offenbarung und zieht, namentlich in seinem ausführlichsten Essai, der „Apologie des Raymond de Sebonde" (vgl. oben S. 277), gegen den Hochmut der menschlichen Vernunft und Philosophie zu Felde. Aber er legt doch den Hauptwert auf die innere Gesinnung; Dogmatik und Kirchenlehre überläßt er den Theologen als den „Würdigeren". Da wir das Göttliche (Religion) und Gerechte (Staat) nicht zu erkennen vermögen, fügen wir uns in die bestehenden Ordnungen! Von den wilden Parteiungen seiner Zeit (der Religionskriege) hielt sich der kühle Lebenskünstler mit Bewußtsein fern. Eine gute deutsche Übersetzung *Ausgewählter Essais* (in 5 Bänden) hat *E. Kühn* (Straßburg 1900 ff.) herausgegeben, eine andere, vollständige *W. Vollgraff* (Berlin 1908 f.). Die historisch-kritische Ausgabe seiner gesammelten Schriften (8 Bände) von *Flake* und *Weigand* ist zurzeit noch nicht vollendet. Die neueste Monographie über ihn stammt von *F. Strowski, Montaigne,* Paris 1906; ausführlicher ist die von *Bonnefou, M. et ses amis,* 2 Bde., 1898.

b) Verwandt und doch in mancher Beziehung wieder entgegengesetzt ist dem südfranzösischen Edelmann sein jüngerer Freund und Anhänger, der als Kanzelredner ausgezeichnete Pariser Priester Pierre Charron (1541 bis 1603). Auch seine Grundlage ist die menschliche Natur, aber bei ihm tritt deren sittlich-praktische Seite mehr hervor. Sein Hauptwerk *De la sagesse* (Bordeaux 1601), schulmäßiger, daher auch weniger unterhaltend als Montaignes kurzweilige Essais, ist das erste in einer

neueren Sprache geschriebene moralphilosophische, nicht theologische Buch. Die Religionskriege mit ihrer moralischen Verwirrung hatten einen abschreckenden Eindruck auf das heiter-weise, wenn auch mitunter leidenschaftlich aufflammende Gemüt des menschenfreundlichen katholischen Priesters gemacht. Das Leben erscheint ihm als eine Kette von Irrtümern und Übeln, der Mensch nur des Mittelmäßigen fähig, in beständigem Elend lebend. Worin liegt unter solchen Umständen die wahre Weisheit? In der durchdringenden Erkenntnis der menschlichen Natur und damit der Schranken unseres Wissens, die uns zur Rechtschaffenheit, Natürlichkeit und Frömmigkeit und ihren Früchten: Gleichmut und Seelenruhe, leitet. Ein wie treuer Sohn seiner Kirche Charron auch ist — er hat sie auch literarisch gegen Protestanten und Freidenker verteidigt —, höher stehen ihm Natur, Vernunft und echte Sittlichkeit. Du sollst rechtschaffen sein, „weil Natur und Vernunft, das heißt Gott, es gebieten". Sittlichkeit muß der Religion vorausgehen, nicht umgekehrt. „Man traue niemand, dessen Moralität allein auf religiösen Skrupeln beruht." Ja, er erhebt sich einmal zu dem Ausruf: „Ich will, daß man ein guter Mensch sei, auch wenn es kein Paradies und keine Hölle gibt!" Diese neuen Elemente setzen sich freilich nur erst stellenweise bei ihm durch. Die freiesten Stellen hat er später aus seinen Schriften ausgemerzt, die Lehre des Kopernikus verwirft er, und das Höchste bleibt ihm schließlich doch die göttliche Offenbarung.

c) Wie Montaigne, war auch der Arzt Franz Sanchez aus Portugal (1562—1632) in Bordeaux gebildet; bereits mit 22 Jahren lehrte er als Professor an der berühmten medizinischen Hochschule zu Montpellier. Schon der Titel seiner philosophischen Hauptschrift *Quod nihil scitur* verrät seinen skeptischen Standpunkt, den er mit größerer Schärfe als Montaigne und Charron vertritt und vor allem gegen die scholastische Syllogistik und Dialektik kehrt. Aber auch er bleibt nicht dabei stehen. Das wahre Wissen besitze allerdings nur Gott, die oberste Ursache aller Dinge; aber in dem Aufsuchen der „Zwischenursachen" stehe der Wissenschaft (Philosophie) ein reiches Arbeitsfeld offen, auf dem sie durch eifrige Forschung zu neuen Entdeckungen und Erfindungen gelangen könne. Er selbst freilich leistet noch keinen Beitrag zu der neuen Wissenschaft, und in den Einzelproblemen zeigt er sich vielfach von der italienischen Naturphilosophie (§ 3) ab-

hängig. Die Betrachtung des menschlichen Tuns und Treibens stimmt auch ihn zu Nachsicht und Toleranz.

Die geistreiche Lebensweisheit der drei vorgenannten Denker fand gerade in Frankreich, dem klassischen Lande des Esprit, viele Anhänger und drängte die trockene Schulgelehrsamkeit der Universitäten immer mehr zurück.

3. Selbst die alte Kirche blieb von dem Hauche des Humanismus nicht völlig unberührt. Sie hatte zwar um diese Zeit im Tridentiner Konzil (1546—63) ihre Lehre endgültig fixiert und schloß sich fortan gegen alle Neuerungen ängstlich ab. Aber innerhalb dieser Schranken regte sich auch in ihr, durch die notwendig gewordene Polemik gegen den Protestantismus veranlaßt, etwas mehr philosophisches Leben, das jetzt fast ausschließlich von dem neuen Orden der Jesuiten geleitet ward. Das Collegium Romanum und das Collegium Germanicum zu Rom waren von Ignaz von Loyola ausdrücklich zur Belebung des philosophischen Studiums, d. h. natürlich der mittelalterlichen Scholastik, gegründet worden. Von dem Kollegium in Coimbra (Portugal) rühren eine Anzahl fleißiger Kommentare zu Aristoteles her. Der weitaus bedeutendste dieser den Thomismus erneuernden katholischen „Philosophen" ist der spanische Jesuit Suarez (1548—1617), dessen *Metaphysische Disputationen* in ihrem besseren Stil und ihrer klaren und geordneten Gliederung entschieden den Einfluß des Humanismus verraten. Auf den Inhalt brauchen wir nicht einzugehen, da wir in I, § 65 den Thomismus in einer für die Zwecke dieses Buches ausreichenden Ausführlichkeit behandelt haben. Suarez, dem es im einzelnen nicht an Scharfsinn fehlt, erfreute sich im 17. Jahrhundert nicht bloß auf katholischen, sondern sogar auf manchen protestantischen Universitäten großen Ansehens, so daß einzelne Gedanken von ihm bei einem Teil der neueren Philosophen Aufnahme gefunden haben; er wird selbst von Schopenhauer noch geschätzt. Mit der Blüte dieses „Neuthomismus" war es indes nach Suarez' Tode bald vorbei. Nur die Staatslehre einzelner Jesuiten hat noch etwas Eigentümliches und wird daher im folgenden Paragraphen zu erwähnen sein.

§ 6. Anfänge der Staats- und Rechtsphilosophie.

Über die zahlreiche ältere Literatur betr. Macchiavelli berichtet ausführlich Robert v. Mohl, Gesch. und Liter. d. Staatswiss. III, 519—551; das bedeutendste neuere Werk ist das von Villari, ins

Deutsche übersetzt von Mangold, Leipzig 1877—83, vgl. außerdem die Monographie von R. Fester, Stuttg. 1900. M.s bekannteste Schrift Il Principe, zuerst Venedig 1515 erschienen, ist öfters ins Deutsche übersetzt worden, u. a. in Kirchmanns hist.-polit. Bibliothek, zusammen mit der Gegenschrift Friedrichs d. Gr. — Die zuverlässigste Ausgabe von Morus' Utopia von V. Michels, mit sachlicher Einleitung von Theob. Ziegler, Berlin 1896, deutsch auch bei Reclam; die eingehendste Monographie ist die von K. Kautsky, Stuttgart 1890, 2. Aufl. 1906. Über die übrigen Utopien s. die betreffenden Abschnitte der Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, Bd. 1 von Ed. Bernstein, Hugo, Kautsky und Lafargue. — Das ausführlichste Werk über Bodin ist: Baudrillart, Bodin et son temps. Paris 1853. — Über Althus vgl. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1880, 2. Aufl. 1902). Über Vico vgl O. Klemm, Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. 1906.

1. Macchiavelli.

Auch die Anfänge selbständiger Staats- und Rechtsphilosophie, die in der Zeit der Renaissance auftauchten, waren von dem Geist der Antike erfüllt oder doch angeregt. So hat der berühmte florentinische Staatsmann Nicolo Macchiavelli (1469—1527), durch seine Verbannung 1512 zur Schriftstellerei veranlaßt, aus dem Studium der römischen Geschichte den Antrieb zu seiner politischen Theorie erhalten, zu der dann allerdings in noch höherem Grade die Bedürfnisse und Einflüsse des modernen Staatslebens mitwirkten. In seinen *Untersuchungen (Discorsi) über die erste Dekade des Titus Livius* abstrahierte er aus der Geschichte seiner antiken Landsleute die Gesetze der Erhaltung der Staaten, während sein *Principe* dem zerrütteten Staate, den er in dem augenblicklichen Zustande seines Vaterlandes vor Augen hatte, die nach seiner Ansicht unumgänglichen Grundsätze seiner Wiederaufrichtung vorhielt. Seine Geschichtsauffassung ist durchaus naturalistisch. Die Geschichte erscheint ihm als ein beständiger Kreislauf von Ordnung, Kraft, Müßiggang, Unordnung, Zerrüttung, und aus dieser wieder Rückkehr zu Kraft und Ordnung. Erhalten wird ein Staat durch die gleichen Eigenschaften, die ihn gegründet haben. Deshalb fordert er für sein Italien die Wiedergeburt der antiken Kraft und Größe; zu diesem Zweck verlangt er, in Konsequenz des von Dante (S. 269) Begonnenen, in bewußtem und schärfstem Gegensatz zu dem mittelalterlichen Staatsideal, völlige Trennung von Staat und Kirche; denn in der römischen Kirche und dem Papsttum sieht er das schlimmste Hindernis des von ihm ersehnten unabhängigen

italienischen Nationalstaates. So hat auch der verrufene Macchiavelli sein Ideal. Freilich, um es zu verwirklichen, erscheint ihm jedes Mittel recht. In der Politik soll man nicht fragen: Was ist gut oder schlecht?, sondern: Was ist nützlich oder schädlich? Es gibt in ihr nur eine Tugend: die Tatkraft (virtù). Wer sich der Moral nicht entschlagen kann, soll als Privatmann leben. Das Gute tun die Menschen nur aus Zwang. Hunger und Armut machen sie betriebsam, die Gesetze gut. Die christliche Moral dagegen — so sagt der Mann der Renaissance, Nietzsche vorausnehmend — hat mit ihrem Preis der Demut, der Selbstüberwindung und der Kraft im Leiden die Menschen schwach gemacht. Am verhaßtesten sind ihm diejenigen, welche weder zum Guten noch zum Bösen Energie zeigen. Den geistigen Gehalt der Religion verkennt dieser pure Machtpolitiker gänzlich, er schätzt sie nur aus politischen Gründen. Ebensowenig hat er ein Auge für die in der Stille wirkenden wirtschaftlichen Kräfte. Die Politik geht ihm ausschließlich in Intrigenspiel und Machtkampf auf.

Macchiavelli ist einseitig und kalt, aber scharf und klar. Mit der bloßen moralischen Verurteilung, zu welcher die „macchiavellistischen" Grundsätze seines Principe allerdings herausfordern, ist es nicht getan. Friedrich der Große, der eine solche in seiner Jugendschrift *Anti-Macchiavell* gab, hat sich als Regent nicht selten zu „macchiavellistischen" Handlungen genötigt gesehen.

2. Thomas Morus.

In vollstem Gegensatze zu dem italienischen Realpolitiker steht der erste neuzeitliche Utopist, der englische Kanzler Thomas Morus (1480—1535), der fein gebildete Humanist und Staatsmann, der seine Überzeugungstreue gegenüber dem brutalen Heinrich VIII. mit seiner Hinrichtung zu büßen hatte. Seine lateinisch geschriebene *Utopia* (Nirgendheim), die einer ganzen Literaturgattung den Namen gegeben hat, ist seit ihrem ersten Erscheinen (1516, deutsch zuerst 1524) sehr oft herausgegeben worden. Die hier zum erstenmal seit Plato wiederkehrende ausführliche Zeichnung eines Idealstaates ist nicht, wie man vielfach angenommen hat, das phantasievolle Erzeugnis einer müßigen Stunde, sondern in ernster Absicht erdacht. Das geht schon aus dem einleitenden, durchaus historisch gehaltenen Teile hervor, der das traurige Los der Massen in England in sehr

realistischen Zügen schildert. Und bei aller romanhaften Einkleidung, bei einzelnen asketischen und religiösen Zügen, die den frommen Katholiken, neben einem geistigen Aristokratismus, der den Freund des Erasmus verrät, sind doch hier schon eine ganze Reihe Probleme berührt, die heute den sozialen Denker aufs ernstlichste beschäftigen: die Aufhebung des Privateigentums zugunsten eines wirtschaftlichen Kommunismus, die Organisation der Arbeit, die Frauenfrage, das Übervölkerungsproblem. Bereits hier wird die Abschaffung des Eigentumsrechtes erörtert, das Recht auf Arbeit und der Sechsstundentag gerechtfertigt, die gewöhnlichen Einwände gegen die Durchführbarkeit der sozialistischen Idee widerlegt, die „kleinen" und „großen" Mittel unterschieden, auf die unverjährbaren Rechte der Natur gegenüber dem bloßen Zufall der Geburt hingewiesen. Besonders bemerkenswert für einen praktischen Staatsmann des 16. Jahrhunderts ist Morus' ausgeprägte Abneigung gegen den Krieg. Morus war seiner Zeit weit voraus. Ein Schatten fällt allerdings auch auf seinen Idealstaat: für die niedrigsten Arbeiten existiert eine Art mit Zwangsarbeit behafteter Sklavenstand, aus den Verbrechern des eigenen und fremder Länder und freiwillig sich verdingenden Tagelöhnern des Auslandes bestehend; die Kinder sind übrigens wieder frei. „Nichts wird eben," wie Morus einmal sagt, „gut und vollkommen sein, wenn nicht die Menschen gut und vollkommen sind."

Morus' Utopia fand zwar große Verbreitung, indes erst im 17. Jahrhundert zahlreichere Nachfolger: Campanellas Sonnenstaat (1630, s. § 3), die Fragment gebliebene *Nova Atlantis Bacos von Verulam* (1621), die *Oceana* des Engländers *Harrington* (1656) und des Franzosen *Vairasse* „*Geschichte der Sevaramben*" (1677). In der Zeit der Religionskriege und der Entwicklung zum absoluten Königtum nahmen andere staats- und rechtsphilosophische Probleme das öffentliche und gelehrte Interesse in höherem Grade in Anspruch, wie wir im folgenden sehen werden.

3. Bodin.

Einen dritten, sowohl der reinen Machtpolitik des Florentiners wie dem utopistischen Sozialismus des englischen Kanzlers entgegengesetzten, Typus der Staatsphilosophie vertritt der Franzose Jean Bodin (Bodinus, 1530—1596). Schon in seiner Jugend ein gefeierter

Rechtsgelehrter, gab er im Jahre 1577 sein Werk *De la république* heraus. Bodin ist Gelehrter und Jurist, nicht praktischer Staatsmann; von den eigentlichen politisch-religiösen Parteikämpfen hielt er sich, ähnlich seinen Zeitgenossen und Geistesverwandten Montaigne und Charron, fern. Der politische Zweck geht ihm im ethischen, der Bürger im Menschen auf; er neigt zum Moralisieren. Auch er ist von den Alten lebhaft angeregt, neben Aristoteles von Cicero und den Stoikern. Die Gerechtigkeit, der Zweck des Gemeinwesens, fließt aus dem natürlichen Licht der menschlichen Seele, die ursprünglich gutartig ist; dem Macchiavelli tritt er daher aufs schärfste entgegen. Gegenüber diesem Absolutisten erscheint er wie ein heutiger Liberaler. Während Macchiavelli im Grunde Republikaner ist, aber zu seinen Zwecken die absolute Gewalt des „Fürsten" fordert, so ist Bodin von Haus aus Monarchist und stellt sogar einen stark absolutistisch gefärbten Souveränitätsbegriff auf, verlangt aber, daß der Herrscher nach den Gesetzen Gottes oder der Natur regiere. Geschichtsphilosophisch hat er das Verdienst, als einer der ersten auf die geographischen Vorbedingungen des Volkscharakters und der Wirtschaftsweise der einzelnen Länder, sowie auf die bei aller Mannigfaltigkeit doch vorhandene Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung hingewiesen zu haben (vgl. seine Schrift *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* 1566).

Eigenartiger und bedeutsamer als seine politische ist seine religionsphilosophische Stellung. Die Schrift seines Alters, das *Collegium heptaplomeres*, ist ein auf dem toleranten Boden Venedigs spielendes Gespräch von sieben lebendig gezeichneten Vertretern der verschiedensten Bekenntnisse: je eines Calvinisten, Katholiken, Lutheraners, Juden, Mohammedaners und — zweier Vertreter der natürlichen Religion, unter deren einem (Toralba) Bodin selbst zu verstehen ist. Die Grundgedanken sind: Keine Religion ist allein seligmachend, in allen ist als ihr Wesen und Kern die natürliche Religion vorhanden, d. i. der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, der von der Natur in jedem Menschen wohnt. Der Staat soll alle tolerieren und schützen. Nur zur Duldung der Atheisten vermag sich der sonst so duldsame, Friede und Eintracht predigende Bodin nicht aufzuschwingen, und gegen Zauberer und Hexen forderte er in einer besonderen Schrift strenges Einschreiten. Seinem politischen Ideal entsprach der tolerante König Heinrich IV.

Trotz der so gemäßigten Ansichten seines Verfassers galt das Collegium heptaplomeres den Zeitgenossen als etwas Unerhörtes; die Schrift wurde nur in Abschriften heimlich verbreitet und wird im 17., ja noch im 18. Jahrhundert öfters mit Abscheu erwähnt. Der Originaltext wurde erst 1857 nach einem Manuskript der Gießener Bibliothek von L. Noack vollständig ediert, nachdem 1841 ein Auszug mit deutscher Übersetzung von Guhrauer veröffentlicht worden war.

4. Althus.

Vertrat schon Bodin ein aus der Natur des Menschen fließendes Recht, so tritt dies, übrigens schon von der Stoa und einem Teil der Scholastik (Thomas) gepflegte Naturrecht doch erst nach ihm deutlicher auf. Sein Begründer in Deutschland ist Johannes Althusius (Althus), den der Berliner Rechtshistoriker *Gierke* durch seine oben zitierte Monographie aus unverdienter Vergessenheit gezogen hat. Geboren 1557 in der Nähe von Siegen, gestorben 1638 als Syndikus der Stadt Emden, trat Althus, im Gegensatz zu Bodin, in Leben und Lehre für das Prinzip der Volkssouveränität ein. Wie er das Recht der ostfriesischen Bürger und Bauern mutig gegen den Adel verfocht und mit Begeisterung den Freiheitskampf der Niederlande gegen die spanische Tyrannei verfolgte, so betrachtet er auch theoretisch in seiner *Politica* (1603), die nicht weniger als acht Auflagen erlebte, als Quelle des Rechts den (natürlich nur idealen, nicht geschichtlichen) Gesellschaftsvertrag. Die Ephoren (Volkstribunen, „Stände") sind berechtigt, einen pflichtvergessenen Fürsten zu vertreiben, ja hinzurichten. Einen fruchtbaren Gedanken Bodins weiterbildend, legt Althus viel Wert auf die Mittelglieder zwischen Individuum und Staat: Familie, Korporation, Gemeinde, Provinz. Dagegen ist dieser eifrige Verteidiger politischer Freiheit als leidenschaftlicher Calvinist Gegner der Religionsfreiheit. Der protestantisch-theologische Standpunkt macht sich auch in seinen ethischen Anschauungen — abgesehen von einer Schrift über die Umgangstugenden — stark bemerkbar. Und im ganzen bildet er doch mehr den Abschluß einer vorangegangenen Epoche, als daß er eine neue einleitete. Aber in seinen rechts- und staatsphilosophischen Ausführungen operiert er doch, wenn er sie auch mit Beispielen aus der biblischen Geschichte zu stützen sucht, nicht, wie die meisten übrigen „Monarchomachen",

mit theologischen Beweisen. Die Gewalt der Ephoren stammt z. B. nur mittelbar von Gott, unmittelbar vom Volke.

5. Die Monarchomachen.

In kirchlichem Interesse verfochten auch der schottische Presbyterianer Buchanan († 1582) und die französischen Hugenotten Hotman und Languet (der 1579 seine *Vindiciae contra tyrannos* unter dem Namen Junius Brutus schrieb) aufs schärfste das Prinzip der Volkssouveränität gegenüber der Monarchie, während aus demselben Grunde umgekehrt die deutschen Lutheraner, dem Vorbilde Luthers und Melanchthons folgend, das unantastbare Recht der Fürsten und die göttliche Mission der Obrigkeit verteidigten. Dagegen behaupteten wiederum im Interesse ihrer Kirche die Jesuiten, daß der Staat ein menschliches Machwerk sei, durch einen ursprünglichen Vertrag zwischen Fürsten und Volk entstanden, welches letztere sein ursprüngliches Recht stets wieder an sich zu nehmen berechtigt sei, wenn der König sich der ihm übertragenen Macht unwürdig zeige: so außer dem schon oben (§ 5) genannten Suarez die spanischen Jesuiten Molina, Bellarmin und namentlich Mariana (1537 bis 1624), der an die freiere Verfassung seiner Heimat Aragonien gewohnt war. Die Monarchie verdient zwar an sich den Vorzug, ist aber durch Gesetze in bestimmter Weise zu beschränken. Der Tyrann dagegen, der den Staat zugrunde richtet, die öffentlichen Gesetze und — die „heilige Religion“ verachtet, soll zuerst gewarnt, wenn das nicht hilft, abgesetzt und eventuell getötet werden; das letztere indes nur, wenn die öffentliche Volksstimme oder „gelehrte und angesehene Männer“ es gestatten (*De rege et regis institutione,* 1589). Welche praktischen Konsequenzen indes hieraus gezogen wurden, kam in der Ermordung Heinrichs IV. durch Ravaillac zutage, ebenso wie später die Hinrichtung Karls I. von England eine Folge der „monarchomachischen“ Theorien war. Unter dem „Volk“ verstehen freilich diese Monarchomachen noch fast durchweg — die bevorrechteten Stände!

6. Hugo Grotius.

Dagegen tritt aus dem Rahmen enger Konfessionspolitik mehr heraus der in Italien geborene, aber wegen seines Protestantismus nach England ausgewanderte Naturrechtslehrer Albericus Gentilis (1551—1611), der

mit seinem Hauptwerk *De iure belli* (1588/89) ein Vorläufer des Niederländers Hugo Grotius ist.

Dieser (Hugo de Groot), geboren 1583 zu Delft, schon mit sechzehn Jahren Doktor der Rechte und früh zu hohen Vertrauensstellungen in seinem Vaterlande gelangt, dann aber in den Sturz der republikanischen Partei durch die oranische verwickelt und nur durch die List seines treuen Weibes lebenslänglicher Gefangenschaft entgangen, später in Paris schwedischer Gesandter, als solcher † 1645 zu Rostock, fällt zwar der Zeit nach nicht mehr streng in den Rahmen der Renaissance, wohl aber der Sache nach, indem auch er auf das Echt-Menschliche und Natürliche zurückgeht. Ist er auch nicht der erste Urheber des Naturrechts gewesen, für den man ihn früher hielt, folgt er auch vielfach den Spuren der Stoa, der römischen Jurisprudenz und selbst des h. Thomas, so hat er es doch in seinem berühmten Werke *De iure belli ac pacis* (1625) zuerst tiefer und eingehender begründet und zugleich mit dem Völkerrecht verbunden, als dessen Begründer er anzusehen ist. (Übersetzt ist das umfangreiche Werk von *Kirchmann* in der *Philos. Bibliothek*, Bd. 31 und 32.) Freilich geschieht die Verselbständigung der Rechtswissenschaft noch in der Weise, daß neben dem menschlichen, auf die Vernunft gegründeten noch ein „göttliches", auf die Offenbarung gegründetes Recht unterschieden wird, allein beide Sphären werden doch streng voneinander gesondert. Das Naturrecht kann selbst von Gott, der als Schöpfer der menschlichen Natur auch sein letzter Urheber ist, nicht abgeändert werden, so wenig wie der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist; es wäre gültig, auch wenn kein Gott existierte. Es entspringt lediglich aus den „inneren Prinzipien" des Menschen, aus dessen ursprünglichem natürlichen Geselligkeitstriebe (appetitus societatis); denn Gemeinschaftsleben ist dessen Bestimmung. Es besteht in dem, was die Vernunft als mit der Natur des Menschen übereinstimmend oder daraus folgend erkennt. Alles Recht beruht auf der Voraussetzung, daß Verträge und Versprechungen dazu da sind, gehalten zu werden, und diese Voraussetzung wieder auf einem, wenn auch nur stillschweigenden, ursprünglichen Vertrage. Der Staat ist durch den Willen der einzelnen entstanden, das Recht des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft kann daher nie verschwinden, wie denn überhaupt die ganze Rechtsordnung bei Grotius wesentlich dem Schutze der individuellen Interessen dient. Auch Grotius

lehrt die ursprüngliche Souveränität des Volkes, doch mit der Beschränkung, daß das letztere sie auf immer einem einzigen Fürsten oder Stande übertragen könne!

Die Grundlagen des Völkerrechts (ius gentium) entsprangen ihm aus der Frage: Wann ist ein Krieg gerecht, und wie ist er zu führen? Der Krieg zwischen einzelnen Personen ist auf Notwehr zu beschränken, der des Einzelnen gegen den Staat als Aufruhr zu unterdrücken; der des Staates gegen einzelne, nämlich die Strafe, ist gerecht und nützlich, wenn sie angewandt wird, nicht quia peccatum est, sed ne peccetur; der Krieg zwischen Staaten endlich ist nach den Grundsätzen der Humanität zu führen. Gerecht ist er nur, wenn offenbares göttliches oder natürliches Recht verletzt worden ist. Treue und Redlichkeit sind die beste Politik. Grotius' Ausführungen haben mächtigen Eindruck auf seine Zeit gemacht und lange Zeit die gesamte Rechtsphilosophie beherrscht.

Grotius war auf vielen Gebieten zu Hause. Er war nicht nur ein scharfsinniger Rechtsgelehrter (als solcher verteidigte er auch die Handelsfreiheit im Interesse seines Vaterlandes in der Schrift *De mari libero,* 1609) und ein gelehrter Philosoph, sondern auch ein trefflicher Humanist (Verfasser lateinischer Gedichte und zweier religiöser Dramen), Geschichtskenner und -schreiber und — Theologe. Er schrieb u. a. eine ausführliche Exegese zum Alten und Neuen Testament und eine in zahlreiche fremde Sprachen übersetzte Apologetik des Christentums *(De veritate religionis Christianae,* Leyden 1622). Als von selbst einleuchtende und notwendige Religionswahrheiten erscheinen ihm das Dasein Gottes und die Vorsehung. Wer diese leugnet, muß unterdrückt werden. Im übrigen will Grotius, seiner niederländischen Abstammung getreu, tolerant verfahren und kein Volk wegen seines abweichenden Glaubens bekriegt wissen, selbst ein heidnisches nicht, denn der Glaube an historische und übernatürliche Wahrheiten kann niemand aufgedrängt werden.

7. Giovanni Battista Vico.

Endlich möge bereits an dieser Stelle ein italienischer Denker erwähnt werden, der zwar erst ein Jahrhundert später gelebt, aber an Bodin und Grotius sich gebildet hat: der Begründer der neueren Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie Giovanni Battista Vico (1688—1744), Lehrer der Rhetorik an der

Universität Neapel. Gegenüber der geistigen Leere, die nach der Unterdrückung von Bruno, Campanella und Galilei unter der Alleinherrschaft des von Spanien aus unterstützten Jesuitismus über die Philosophie Italiens hereinbrach, bildet die einsame Gestalt des durch die neuplatonische Renaissance, namentlich Campanella, beeinflußten Neapolitaners den einzigen Lichtpunkt. Vico blieb zwar gläubiger Katholik, äußert aber bereits eine ganze Reihe moderner geschichtsphilosophischer Ideen. Der Grundgedanke seines Hauptwerks *Prinzipien einer neuen Wissenschaft von der gemeinsamen Natur der Völker* (1725, ins Deutsche übersetzt 1822) ist der, daß bei allem Walten der Vorsehung im Grunde doch die Menschen selbst, der Natur ihres Wesens und zugleich ihren sozialen Bedürfnissen folgend, ihre Geschichte gestalten, und daß die Entwicklung der Völker nach einem allgemeinen Gesetze natürlich fortschreitet. So folgt z. B. im Altertum wie in der neueren Zeit dem mythisch-theokratisch-patriarchalischen ein aristokratisch-ritterliches und diesem ein bürgerliches (demokratisches oder monarchisches) Zeitalter. Weniger modern ist Vicos Metaphysik, die, gegen Descartes gerichtet, platonisch-augustinische Gedanken mit einer Art Monadenlehre verbindet.

Kapitel II.

Die Begründung der modernen Naturwissenschaft.

Whewell, History of the inductive sciences, London 1837; deutsch von Littrow 1839 ff. Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit 1845; Theorie der Induktion 1854. E. Dühring, Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik, 3. Aufl., Leipzig 1887. Vgl. außerdem die in § 1 genannten Werke von F. A. Lange, K. Lasswitz und E. Cassirer. Einige wichtige Gesichtspunkte gibt P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Kap. 6. Eine populäre Zusammenfassung des Tatsächlichen bietet u. a. Dannemann, Grundriß der Geschichte der Naturwissenschaften, Bd. II, 2. Aufl., Leipzig 1903.

§ 7. Die Anfänge naturwissenschaftlicher Methode.

(Leonardo — Kopernikus — Kepler.)

Vgl. über Leonardo Grothe, Leonardo als Ingenieur und Philosoph, Berlin 1874; Prantl, Sitzungsberichte der Münch. Akad. 1885, 1 ff.; von neueren Darstellungen: H. St. Chamberlain, Immanuel Kant,

II. Vortrag: Leonardo. (München 1905.) Eine umfangreiche Auswahl aus seinen Werken in deutscher Übertragung mit ausführlicher Einleitung gibt Marie Herzfeld, Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet. 2. vermehrte Aufl. Jena 1906. — Über Kepler und Galilei vgl. die zusammenfassende, nur das Philosophische leider nicht berührende Darstellung von S. Günther, Moderne Geisteshelden, Bd. 22, Berlin 1896; über Kepler speziell noch: Apelt, Johann Keplers astronomische Weltansicht, 1849 und Eucken in Philosophische Monatshefte XIV, 30—45; neuerdings Cassirer, a. a. O., S. 253—289. Keplers Werke sind in 8 Bänden herausgegeben worden von Frisch, Frankfurt 1857—1872.

Am entschiedensten und für immer vollzog sich der Bruch mit dem Mittelalter auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Der Naturphilosophie der Renaissancezeit hafteten immer noch metaphysische, wenn nicht gar theologische Vorurteile an. Erst das siebzehnte, das sogenannte naturwissenschaftliche Jahrhundert legt in der mathematischen Naturwissenschaft (Mechanik) den Grund zu einer rein kausalen Erkenntnis der Natur und befreit das wissenschaftliche Denken endgültig von dem kirchlichen Joche. Die moderne Philosophie ist nicht von den phantasiereichen Naturphilosophen, sondern von den Vertretern strenger naturwissenschaftlicher Methode begründet oder doch vorbereitet worden. Daher bedeutet denn auch im 17. Jahrhundert Philosophie in erster Linie Naturwissenschaft, erst in zweiter Logik und Metaphysik.

1. Leonardo da Vinci.

Die Anfänge der neuen Wissenschaft hängen mit der Renaissance zusammen, und auch ihre Wiege steht in Italien, dessen industrieller Norden ein Hebel der modernen Mechanik wurde. Der große Leonardo da Vinci (1452 bis 1519) war eine jener viel-, ja allseitigen Naturen, wie sie in solchem Umfange selbst die Renaissancezeit nur in wenigen, vereinzelten Exemplaren hervorgebracht hat: zugleich Maler, Bildhauer, Architekt, Astronom, Violinist, Anatom, Ingenieur und Mechaniker; und zwar auf fast allen diesen Gebieten bahnbrechend und erfinderisch. Von den noch erhaltenen mehr als 5000 Manuskriptseiten seines Nachlasses liegen jetzt mehr als drei Viertel in musterhafter Faksimile-Wiedergabe in verschiedenen französischen, englischen und italienischen Ausgaben vor. Für uns das Wichtigste ist sein methodischer Grundgedanke. Die Mutter aller Wissenschaft ist ihm die durch Versuche zu erzielende Erfahrung. Diese aber muß sich, weil

und insofern sie nach Notwendigkeit, dem „ewigen Bande und der Regel der Natur", strebt, mit dem exakten Denken verbinden, das nur in der Mathematik und der Mechanik, diesem „Paradies der mathematischen Wissenschaften", völlige Sicherheit gewährt. Nur dasjenige dürfen wir uns zu begreifen rühmen, das wir im eigenen Geiste entwerfen. Selbst das Geheimnis der Schönheit beruht im Notwendigen und Gesetzmäßigen, und das Gesetzmäßige jeder Erscheinung muß auf Maß und Zahl gebracht werden. Der Wert des Wissens hängt nicht von seinem Gegenstande, sondern von dem Grade seiner Gewißheit ab. Der Zeitbegriff wird in seiner Eigenart bestimmt, derjenige der Entwicklung in seiner Bedeutung erkannt.

2. Kopernikus.

Unterdessen schuf zu Frauenburg in Preußen der Domherr Nikolaus Kopernikus aus Thorn (1473 bis 1543) sein weltumwälzendes Werk *De revolutionibus orbium caelestium l. VI.* Kopernikus hat nicht, wie man oft annimmt, sein ganzes Leben in stiller Mönchsklause zugebracht — er war nicht einmal Theologe —, sondern hat erst in Krakau und Wien (wo bereits der Mathematiker und Astronom Joh. Müller aus Königsberg in Franken, genannt Regiomontanus, aufklärend gewirkt hatte), darauf zehn Jahre lang in Bologna, Rom und Padua astronomischen, medizinischen und humanistischen Studien obgelegen, die er dann nach seiner Rückkehr in die Heimat fortsetzte. Zum Protestantismus ist er nicht übergetreten, scheint aber der freieren Richtung des Erasmus angehört zu haben. Schon 1506 begann er mit der Aufzeichnung seiner Lehre, hielt sie jedoch aus begreiflichen Gründen von der Veröffentlichung zurück. Erst in seinem Todesjahre ließ er sie auf Drängen eines begeisterten Schülers drucken; der Nürnberger Prediger Osiander gab sie dann mit einer sehr zaghaften Vorrede heraus. Zu seiner berühmten Entdeckung von der Umdrehung der Erde um die Sonne trieb Kopernikus in erster Linie die Überzeugung von der „Klugheit" (sagacitas) der Natur, die stets den einfachsten Weg wähle. Dazu kam dann das Prinzip der Relativität: die scheinbare Bewegung der Dinge beruht in tausend Fällen auf unserer eigenen Fortbewegung. Methodisch aber ist sein Weg derjenige der platonischen Hypothesis (I, § 22): er weist nach, daß unter seiner Voraussetzung die Bewegungen

der Gestirne sich genau so vollziehen müssen, wie sie uns erscheinen. Dem Plato hatte er auch das Motto für sein Werk entlehnt: *Οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω!*

Die neue Lehre wurde von den Zeitgenossen teils nicht beachtet, teils, z. B. von Luther, als Narrheit behandelt, dann aber, als man sie begriff, aufs heftigste bekämpft. Von bedeutenderen Gelehrten erklärten sich nur Kepler und (später) Galilei für sie; auf dem päpstlichen Index librorum prohibitorum hat sie bis 1757 gestanden. Sie war in der Tat auch „revolutionär" genug, wohl geeignet, alle bisherigen Vorstellungen über das Verhältnis des „Himmels" zu der Erde von Grund aus umzustürzen. „Unter allen Entdeckungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben als die Lehre des Kopernikus . . . Denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte." *(Goethe, Gesch. d. Farbenlehre, 3. Teil.)*

Das neue, heliozentrische Weltbild wies von selbst auf ein dem Sinnenschein entgegengesetztes Denken hin. Telesio (§ 3) hatte zwar an die Stelle der aristotelischen „Form" bereits den Begriff der „Kraft" gesetzt, aber ihn noch zu unbestimmt gelassen. Eben auf die Analyse und den Zusammenhang der einzelnen Kräfte, auf die Feststellung eines methodischen Prinzips kam es an. Dies geleistet zu haben, ist das Verdienst von Johann Kepler und Galileo Galilei.

8. Kepler.

Johann Kepler (auch Keppler), am 27. Dezember 1571 in einem schwäbischen Dorfe bei Leonberg geboren, 1630 zu Regensburg gestorben, ist, weil er, anders als der Frauenburger Domherr, seine Überzeugung offen aussprach, vielfach umhergetrieben worden, von der Orthodoxie beider Konfessionen angefeindet, mit Not und Verfolgung kämpfend, wenn auch nicht Hungers gestorben (wie *Günther* im Gegensatz zu früheren Annahmen nachgewiesen hat). Sein Jugendwerk, das *Mysterium cosmo-*

graphicum (1596), bewegt sich, wie schon der Titel zeigt, noch stark in neuplatonisch-pythagoreischen Gedankengängen, aus denen aber schon die Idee hervortritt, daß der göttliche Geist sich in den harmonisch geordneten geometrischen Größenverhältnissen des Weltalls offenbare. In der Weiterverfolgung dieses Weges gelangt er immer mehr von seiner anfänglichen animistischen zur modernen, mathematisch-mechanischen Weltauffassung. Auch Kepler ging von der Überzeugung aus, die schon den Kopernikus beseelt hatte, daß „Einfachheit und geordnete Regelmäßigkeit" die ewigen Prinzipien der Natur sind, die quantitativen Verhältnisse aber diejenigen seien, welche der Menschengeist am sichersten durchschaue. „Nichts als Größen oder durch Größen vermag der Mensch vollkommen zu erkennen." So fand er nach vierzehnjähriger, unverdrossener Arbeit seine berühmten drei Bewegungsgesetze, durch die Kopernikus' Entdeckung erst mathematisch bewiesen ward und an die Stelle des als „vollkommenste" Figur vom Altertum und Mittelalter vergötterten Kreises die Ellipse trat, welche allein die tatsächliche Planetenbewegung mathematisch zu erklären vermochte. Auch das Ungleichförmige untersteht der Ordnung und den „Gesetzen der Natur" *(legibus naturae)*, wie er seine drei Grundregeln zum ersten Male zu nennen sich erkühnt. So wurde aus dem „kosmographischen Mysterium" von 1596 eine „Physica coelestis": die „Neue Astronomie" von 1609, dargelegt an „den Bewegungen des Planeten Mars". Kepler will nicht mehr die Ursache dieser Bewegungen ergründen, sondern ihre Gesetze. An die Stelle der „bewegenden Seelen" seiner Jugendschrift sind jetzt, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, „physische Kräfte" getreten, an Stelle der Metaphysik des Aristoteles eine Physik, die eine neue „Arithmetik der Kräfte" in sich schließt; denn der Kraftbegriff wird ihm zum Kraftgesetze. Das Weltgebäude gleicht nicht einem beseelten Geschöpf, sondern einem Uhrwerk. Die Physik aber ruht für ihn auf mathematischem Fundament; denn „wo Materie ist, da ist Geometrie". Auch seine Optik, in der er zuerst das Sehen mechanisch zu erklären versuchte, und seine Akustik („Harmonik") behandeln den Lichtstrahl bezw. Ton nur, insofern er Linie bezw. Zahl ist. Ohne mathematische Beweise bin ich blind. Nur die Mathematik erleuchtet das Dunkel, in dem die „Chemiker, Hermetiker und Paracelsisten" schweben. Die *Physica coelestis* erweitert sich endlich

zur *Harmonice mundi.* Harmonie durchdringt das gesamte Weltall vom Planetenumlauf bis zu den kleinsten Kristallbildungen und bis ins Reich der Töne. Und diese Harmonie ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern eine Schöpfung des selbsttätigen Menschengeistes, der dabei neben der intellektuellen Befriedigung auch eine Art ästhetischer Lust empfindet.

In einer Schrift zugunsten des dänischen Astronomen Tycho de Brahe, dessen reiches Forschungsmaterial er erbte und zu seinen Entdeckungen benutzt hat, erörtert Kepler den Begriff der Hypothese genau im platonischen Sinne. Die Wissenschaft muß von Hypothesen ausgehen, d. i. Voraussetzungen, vermittelst deren sich der Zusammenhang der Dinge ohne Widerspruch mit der Erfahrung erklären läßt. Das astronomische System Tychos, das eine Zeitlang dem kopernikanischen bedenkliche Konkurrenz gemacht hatte, wurde übrigens durch Kepler vollständig gestürzt.

Im Laufe seiner wissenschaftlichen Entwicklung hat sich Kepler immer mehr von der aristotelisch-neuplatonischen Denkweise seiner Vorgänger befreit. Wenn er bisweilen doch noch mit Analogien und Symbolen spielt, so erklärt er ausdrücklich, er „vergesse niemals dabei, daß es sich nur um ein Spiel handele". Den entscheidenden Schritt zur Begründung der mathematischen Physik als selbständiger Wissenschaft tat freilich erst sein großer italienischer Gesinnungs- und Zeitgenosse. Am Todestage Michel Angelos wird Galileo Galilei geboren: die Kunst der Renaissance tritt ihr Zepter ab an die mathematische Naturwissenschaft.

§ 8. Galilei (1564—1642).

Aus der ziemlich umfangreichen Spezialliteratur über Galilei seien außer der schon im vorigen Paragraphen erwähnten Arbeit von S. Günther hier nur das deutsche Hauptwerk über seinen Prozeß: v. Gebler, Galilei und die römische Kurie, 2 Bde., Stuttgart 1876 f., sowie die lehrreiche Abhandlung von P. Natorp, Galilei als Philosoph, Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229, hervorgehoben; endlich noch: de Portu, Galileis Begriff der Wissenschaft, Dissert. Marburg 1904. Galileis Werke sind oft herausgegeben worden, zum letztenmal 1842—1858 in 17 Bänden zu Florenz. Seit 1887 erscheint auf Staatskosten eine neue Ausgabe unter der Leitung von Favaro. Der interessante Briefwechsel mit Kepler findet sich im 2. Bande von Keplers Werken.

Galileo Galilei wurde am 15. Februar 1564 zu Pisa geboren, wo er auch studierte und von 1589 an lehrte. Seit 1592 Professor der Mathematik zu Padua, wohin ihm die Zuhörer aus allen Ländern zuströmten, machte er eine Reihe glänzender astronomisch-physikalischer Entdeckungen, von denen wir nur die mit Hilfe des von ihm selbst verbesserten, kurz zuvor in Holland erfundenen Fernrohres erfolgte Auffindung der Jupitertrabanten und die Entdeckung der Planetenphasen (1610) hervorheben. Durch sie wurde die kopernikanische Lehre bestätigt, zu der sich Galilei bald auch öffentlich bekannte. Die einzelnen Phasen des deshalb 1632 gegen ihn eingeleiteten Inquisitionsprozesses sind oft genug dargestellt worden. Vor dem tragischen Schicksale Brunos blieb er bewahrt dadurch, daß er sich endlich zur Ableugnung seiner Lehre verstand. Einiges aus der Überlieferung ist durch die neueren Untersuchungen als höchstwahrscheinlich legendenhaft nachgewiesen: so die berühmten Worte „eppur si muove", in die er nach Ableistung des erzwungenen Eides ausgebrochen sein soll, wie auch die Nachricht von seiner im Gefängnis erduldeten Folterung. Die größte Folter für den greisen Gelehrten war jedenfalls die, daß ihm für die neun noch übrigen Jahre seines Lebens (bis 1642) in den wichtigsten Fragen der Mund geschlossen war, während seine Augen erblindeten.

Galilei war Mathematiker und Astronom, Physiker und Philosoph, Beobachter und Experimentator in einer Person. Wir haben hier nur die methodisch-philosophische Seite seines Wirkens zu schildern, die er zwar nicht in besonderen erkenntnistheoretischen Büchern dargelegt hat, die aber sein ganzes wissenschaftliches Forschen durchdringt. Die in dieser Beziehung wichtigsten seiner Schriften sind: 1. *Der Goldwäger* (Il Saggiatore), 1623; 2. der *Dialog über die beiden Weltsysteme* (sc. das ptolemäische und kopernikanische) 1632, der ihm die Verfolgung der Inquisition zuzog (deutsch von *E. Strauß* Leipzig 1892); 3. die 1638 erschienenen *Untersuchungen über zwei neue Wissenschaften,* nämlich die Mechanik und die Lehre von den Ortsbewegungen (in Holland gedruckt!).

Auch Galilei erscheint zunächst als echter Vertreter der Renaissance: in seinem Gebrauch der Muttersprache, in seiner Opposition gegen die Autorität des Aristoteles (an den er nur zu Anfang seiner Wirksamkeit angeknüpft hat), in seinem Drängen auf Natur und Er-

fahrung. „Nur Blinde bedürfen des Führers im offenen und ebenen Lande. — Studiert den Aristoteles, aber gebt euch nicht ganz und gar seiner Autorität gefangen, oder nennt euch nicht Philosophen, sondern Historiker und Gedächtniskünstler. Kommt mit Gründen, nicht mit Texten und Autoritäten, denn wir haben es mit der Welt unserer Sinne, nicht mit einer Welt von Papier zu tun. — In den Naturwissenschaften, deren Folgerungen wahr und notwendig sind, können tausend Demosthenes und tausend Aristoteles nicht der Sache zum Trotz wahr machen, was falsch ist."

Hiernach könnte Galilei als reiner Empirist erscheinen. Und in der Tat lobt er an Aristoteles gerade, daß er die sinnliche Erfahrung dem Vernunftschluß vorausgehen lasse. Er habe sich — anders als die heutigen Aristoteliker — zuerst durch Sinne, Erfahrungen und Beobachtungen des Schlußsatzes versichert und dann nach analytischer Methode, „wie es in demonstrativen Wissenschaften gewöhnlich geschieht", die Beweisgründe aufgesucht, die geeignet sind, den Satz a priori zu stützen. In dem letzten Gedanken liegt die Ergänzung. Galilei begnügt sich nicht mit zusammenhanglosen Einzelerfahrungen, sondern er will nach Keplers Ausdruck die „wahren Ursachen" der Dinge entdecken und findet sie, noch bestimmter als jener, im Gesetz, das jede theologische und animistische Erklärung der Natur, etwa die des Magnetismus durch „Sympathie", völlig ausschließt. Noch für Kopernikus bildete die „Vollkommenheit" der geometrischen Gestalt die letzte Ursache und den letzten Beweisgrund des Universums. Das hat bei Galilei aufgehört, ja er spottet gelegentlich darüber. Auch ihn leitet zwar bei seinen Entdeckungen das Prinzip der „Einfachheit" der Natur, allein um diese, die nur von Gott unmittelbar erschaut wird, zu begreifen, bedarf es für uns oft mühseliger Untersuchungen.

Das Hilfsmittel aber, dessen sich die Wissenschaft hierbei bedienen muß, ist ihm wie Kepler (mit dem er in freundschaftlichem Briefwechsel gestanden hat) nicht mehr die aristotelische Logik, sondern die Mathematik. Wohl ist die Natur, das Universum, das große, offen vor uns aufgeschlagene Buch, in dem wir lesen sollen, aber dies Buch kann nur der verstehen, der die Lettern kennt, in denen es geschrieben ist. „Es ist in mathematischer Sprache geschrieben, und die Schriftzüge sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe

es unmöglich ist, nur ein Wort davon zu verstehen.“ Die Logik ist wohl dazu geeignet, den Gedankengang zu korrigieren und zu regulieren, aber kein Mittel zur Erkenntnis neuer Wahrheiten. „Beweise lernen wir nicht aus den logischen, sondern aus den mathematischen Büchern.“ Die Geometrie ist das mächtigste Instrument, den Geist zu schärfen und zum vollkommenen Schließen und Nachdenken tüchtig zu machen, während die formale Logik nur erkennen lehrt, ob die schon fertigen und gefundenen Schlüsse und Beweise folgerecht sind. „Wer es auch nur einmal erprobt hat, eine einzige Sache vollkommen zu verstehen und in Wahrheit gekostet hat, was Wissen heißt (come è fatto il sapere), der wird erkennen, von wie unendlich Vielem er nichts weiß.“ Extensiv weiß der Mensch fast nichts, dagegen, intensiv genommen, kommt unsere Erkenntnis „in Geometrie und Arithmetik der göttlichen an objektiver Gewißheit gleich“, da sie zulangt, die „Notwendigkeit zu begreifen, über die es eine größere Gewißheit nicht gibt“. Wahre Naturwissenschaft besteht demnach in der Verbindung des Experiments mit mathematischem Denken.

Das führt uns weiter zu der Rolle, die der Verstand (bei Galilei gewöhnlich: discorso, seltener intelletto oder ragione) bei dem Zustandekommen wissenschaftlicher Erkenntnis spielt. Was wahr und notwendig ist, weiß sogar ein mittelmäßiger Verstand. Durch ihn lernen wir, weshalb etwas so ist; das aber ist von viel größerem Werte als die bloße Kenntnis der Tatsachen. Der Verstand dringt weiter als die Sinneswahrnehmung, er ergänzt den Mangel der Erfahrung. Die Sinneswahrnehmung allein, ohne die Kontrolle des Verstandes, trügt, wobei jedoch der Irrtum im Urteilen liegt (ganz so später Kant). Der aus sich selbst schöpfende Verstand erst hilft die „Realität“ der Erscheinungen feststellen oder ihre Trüglichkeit entdecken. Das beste Beispiel für die Überwindung des Sinnenscheines durch das berichtigende Urteil des Verstandes liegt in der Lehre des Kopernikus. Dieser gehörte nicht zu den „puren“, bloß rechnenden, sondern zu den philosophischen Astronomen; er wollte die wahre Verfassung des Weltganzen ergründen, die „unmöglich anders sein kann“. Den philosophischen Zug in Kopernikus sieht Galilei in dem Kriterium der „gewissen und notwendigen Ordnung“, in die durch jenen das Weltall kam, so daß nun „das Ganze mit den Teilen auf die wunderbarste Weise zusammenstimmte“. Ästhetisch-

religiöse Motive (der Sparsamkeit, Weisheit des Schöpfers und ähnliches) fehlen zwar auch bei Galilei nicht ganz, aber sie treten bei ihm noch stärker als bei Kepler zurück gegen die rein wissenschaftlichen. Gott und die Natur werden einander fast gleich gesetzt. Jene „Ordnung und Einfachheit" ist für ihn zwar von großer Überzeugungskraft, aber doch nicht so strikt beweisend, wie eine notwendige Demonstration.

Galilei legt ausdrücklich und häufig das Gesetz der Ursächlichkeit aller Wissenschaft zugrunde. Die wahre Ursache muß sich in allen Folgerungen bestätigen. Die Kennzeichen letzter Ursachen sind Gleichförmigkeit, Einfachheit, Identität. So ist das höchste Ziel der Naturwissenschaft Einheit des Gesichtspunktes, aber in strenger Anlehnung an die sorgfältig beobachteten Tatsachen der Erfahrung und in mathematisch-straffer Schlußfolgerung. Überall sind die verwickelten Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung in ihre einfachsten Elemente zu zerlegen (metodo risolutivo, d. h. analytische Methode), um dann aus ihnen die Erfahrungsvorgänge zu erklären, eigentlich „zusammenzusetzen" (metodo compositivo, wir: synthetische Methode). Dagegen kann die bloße Summierung von Einzelfällen niemals einen Beweis abgeben.

Diese Vereinigung von induktiver und deduktiver Methode wendet Galilei nun zur Begründung seiner neuen Theorie der Bewegung an, einer „ganz neuen Wissenschaft von einem sehr alten Gegenstand". Die Ableitung seiner Fall- und Wurfgesetze geschieht durch Zurückführung der zusammengesetzten Wirkungen auf einfache, unzerstörbare, beständig und gleichförmig wirkende Ursachen. Die Bewegung wird zur berechenbaren Größe, deren Einheit durch kleinste Zeitteilchen bestimmt wird (Vorbereitung der Differentialrechnung eines Leibniz und Newton). Gegenstand der Naturforschung — und durch unsere Forschung wird die Natur erst entdeckt! — ist das mathematisch Bestimmbare (Meßbare), das Quantitative. „Ursachen" sind nicht mehr, wie bei den Scholastikern, die „Dinge" (Substanzen), sondern die Bewegung, die eins ist mit der Ruhe, der Stoß und Gegenstoß der Korpuskeln. So erhalten die obersten Grundbegriffe der Naturwissenschaft, Kraft und Substanz, erst durch die Forschung Galileis einen streng wissenschaftlichen Sinn, indem sie mathematisch meßbar werden. Seitdem erst beginnen die aristotelisch-scholastischen

„Formen“, „Zweckursachen“, „verborgenen Qualitäten“ allmählich aus den physikalischen Lehrbüchern zu verschwinden. Was jenseits der quantitativen Bestimmbarkeit liegt, das sogenannte „Wesen“ der Kraft, bleibt uns unbekannt. Daß durch eine solche „qualitas occulta“ nichts erklärt wird, ist für Galilei selbstverständlich. Selbst die Schwere ist für ihn nur ein Name. Das Problem der Substanz, der extensiven Größe hat er weniger verfolgt, ihn hat wesentlich das der intensiven Realität beschäftigt. Die Kraft ist Intensität, das Unendlich-Kleine intensive Größe. Ein unveränderlich Beharrendes ist die Grundlage des Veränderlichen; nur in Beziehung auf ein unbewegt „Angenommenes“ fassen wir die Bewegung auf. Es gibt keine Verwandlung des Stoffes, sondern nur eine Umlagerung seiner Teile. Die „neue Wissenschaft“ lehrt die Erhaltung des Stoffes wie die der Bewegung.

Auf Galileis Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten in seinem *Saggiatore* (1623) hat Natorp (a. a. O. S. 134 ff.) zuerst aufmerksam gemacht, während man bis dahin Descartes (1637) und Hobbes (1650) als die ersten Verkünder derselben betrachtete. Geruch, Geschmack, Farbe- und Wärme-, ja selbst die Widerstandsempfindungen haben allein im empfindenden Körper ihren Sitz, so daß sie, wenn man sich diesen wegdenkt, ebenfalls wegfallen; sie sind daher bloße „Namen“ und entstehen nur durch die Bewegung zwischen den Sinnesorganen und den Gegenständen. Die „ersten“ und realen Eigenschaften, die wir den „Dingen“ notwendig beilegen müssen, sind vielmehr: Gestalt, Zahl und Bewegung.

So werden wir bei Galilei von allen Seiten auf die mechanische Grundauffassung der gesamten Natur geführt. Wenn einer unserer vorzüglichsten Physiker (Helmholtz) es als das Endziel der Naturwissenschaft erklärt hat, alle elementaren Kräfte in Bewegungskräfte, also sich selbst in Mechanik aufzulösen, so hat Galilei dazu den Grund gelegt und dadurch auch für die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft tatsächlich weit mehr geleistet als diejenigen seiner Zeitgenossen, die sich als „Philosophen“ ausgaben, aber nicht in seine Fernrohre schauen wollten, um sich nicht von den Bewegungen der Planeten überzeugen zu müssen. Wir haben nicht zum wenigsten deswegen Galilei ausführlicher behandelt, als es in den philosophiegeschichtlichen Darstellungen zu ge-

schehen pflegt, weil wir ihn als den eigentlichen Wegbahner der neueren Philosophie betrachten, und nicht Baco von Verulam.

§ 9. Baco von Verulam (1561—1628).

Die älteren Arbeiten von Kuno Fischer, Liebig und Sigwart siehe unten. Außerdem Heußler, Baco und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke incl. Briefe nebst Kommentar und Biographie ist die lateinisch-englische von Spedding und zwei anderen englischen Gelehrten (London 1857—73 in 12 Bänden), von denen Spedding auch eine besondere Monographie über Leben und Zeit F. Bacons (London 1879) geliefert hat. Ins Deutsche übersetzt ist Bacos Hauptwerk das Novum Organum, mit Einleitung und Erläuterungen u. a. von J. H. von Kirchmann in der Philos. Bibliothek, Bd. 32.

Der englische Kanzler Baco kann nicht in strengerem Sinne zu den Begründern der neueren Wissenschaft und somit Philosophie gezählt werden, als der er, namentlich von seinen Landsleuten, noch immer gefeiert wird. Deren Gebiet ist vielmehr, wie wir soeben gesehen haben, zuerst von Leonardo, Kepler und Galilei angebaut worden. Baco setzt dagegen zunächst nur fort, was Ramus und seine Schüler (darunter Bacos Landsmann William Temple in Cambridge), was Telesio, Bruno, Sanchez und andere Naturphilosophen der Renaissance begonnen haben. Er hat jedoch ein volleres Bewußtsein von der fundamentalen Umwälzung, die sich gerade durch die in des Menschen Dienst tretende Naturwissenschaft in dem ganzen Kulturideale der Zeit zu vollziehen beginnt, und macht sich zum Herold dieser neuen Zeit. Sein Charakter als Mensch wie als Denker ist viel umstritten worden, seit *Kuno Fischer* 1856 (die 3. Auflage unter dem Titel: *Bacon und seine Schule,* bildet den X. Band seiner *Gesch. der neueren Philos.,* 1904) für ihn auftrat, während *Justus von Liebig* bestritt, daß Baco die Methode der neueren Naturforschung geübt oder gar begründet habe (München 1863), dem dann wieder *Sigwart (Preuß. Jahrb.* 1863 und 1864) entgegnete.

I. Leben und Schriften.

Francis Bacon (latinisiert Baco), geb. 1561, entstammte zwar einer vornehmen englischen Familie, mußte sich aber als jüngerer Sohn seinen Weg selbst bahnen. Dazu half ihm ein starker Drang nach Ehren, Reichtum und Macht, der begleitet war von einem leidenschaftlichen

Trieb nach Erkenntnis. Die erreichte Macht sollte ihm als Mittel zu dem großen Werke einer völligen Erneuerung (Instauratio magna) der menschlichen Wissenschaften dienen, zu dem er sich die Kraft zutraute. Anstatt aber zu diesem Zweck vor allem die Schriften seiner großen Zeitgenossen Kepler und Galilei gründlich zu studieren, stellte er allmählich die Mittel über den Zweck, und in deren Wahl verriet er keine Bedenklichkeit. Um in der Welt emporzukommen, sagt er selbst in seinen *Essays moral, economical and political* — in der ersten Auflage (1597) 10, in der dritten (1625) 58 an der Zahl —, müsse man sich den Verhältnissen anbequemen und den Launen der Mächtigen fügen. So rückte er denn schließlich unter Jakob I. zum Lordkanzler und Baron von Verulam auf (1618). Aber drei Jahre später wurde er wegen Bestechlichkeit im Dienste des Königs und seiner Günstlinge vom Parlament verurteilt. Vom Könige wird ihm zwar die Strafe erlassen, aber er zieht sich nun von dem öffentlichen Leben zurück und widmet sich in seinen letzten fünf Lebensjahren (1621—26) ganz der Beschäftigung mit den Wissenschaften.

Seine *Instauratio magna* hat Baco nicht vollendet. Als erster Teil erschien 1620 das schon 1612 im Entwurf unter dem Titel *Cogitata et visa* veröffentlichte, unterdes nicht weniger als zwölfmal umgearbeitete *Novum Organum Scientiarum*, d. h. die dem alten aristotelischen „Organon" entgegengestellte „neue Logik"; als zweiter 1623 das im ersten Entwurf — als *The advancement of learning* — bereits 1605 herausgegebene Werk *De dignitate et augmentis scientiarum:* eine Art Enzyklopädie der Wissenschaften, mit vielen treffenden Bemerkungen über deren noch auszufüllende Lücken. Zu einem dritten, die Naturerklärung betreffenden Teil lagen nur die nach seinem Tode von seinem Sekretär unter dem Titel *Sylva Sylvarum* veröffentlichten Materialien vor.

„Was des Seins würdig ist, ist auch des Wissens würdig; denn das Wissen ist das Bild des Seins." So umfassend stellt sich Baco das Problem. Die Mutter aller Wissenschaften aber ist ihm die Naturwissenschaft, die man, teils aus übertriebener Ehrfurcht vor den Denkern des Altertums, teils aus falsch verstandenem Religionseifer bisher nicht gebührend gewürdigt hat. Ihre Aufgabe ist: getreue Interpretation der Natur, um dieselbe beherrschen zu lernen. Denn Wissen ist Macht. Zu diesem, nicht zu irgendwelchem theoretischen Zwecke

muß sich der Naturforscher zunächst von allen Vorurteilen („Idolen“, d. i. Trugbildern) des Verstandes und der Sinne befreien. Der erste Teil des *Novum Organum* enthält daher

II. Die Lehre von den Idolen.

Baco unterscheidet vier Arten solcher „Idole“:

1. Die idola tribus, d. i. solche, die dem ganzen Menschengeschlechte (tribus) gemeinsam sind. Unser Verstand wie unsere Sinne fassen die Dinge viel zu sehr nach unserem menschlichen Maßstab (ex analogia hominis) statt nach dem des Universums (?) auf und sind namentlich geneigt, überall in der Natur Ordnung und Regelmäßigkeit zu erblicken; auch verlieren wir uns gern in Abstraktionen. [Hier beachtet Baco nicht, daß auf Abstrahieren alle Forschung, nicht zum wenigsten die von ihm (siehe unten) so gerühmte Induktion und vor allem die Mathematik beruht, daß die Voraussetzung einer gewissen Gleichmäßigkeit in der Natur die Grundlage aller Gesetzmäßigkeit ist, und daß wir keinen anderen Erkenntnismaßstab als eben den Verstand besitzen, der freilich in Bacos Augen ein „unebener Spiegel“ ist.]

2. Die idola specus, der „Höhle“ (nach dem Gleichnis in *Platos Republik VII*), sind die Vorurteile, die von der geistigen und körperlichen Individualität des Einzelnen, d. h. seinen ursprünglichen Anlagen und Gewohnheiten, von Erziehung, Umgang und Lektüre herrühren. Jeder besitzt gleichsam eine besondere Höhle, durch welche das natürliche Licht (der Vernunft) gebrochen und verdorben wird. Noch schwerer zu überwinden sind

3. die Idole des „Marktes“ (fori), womit Baco die durch den menschlichen Verkehr gewissermaßen konventionell gewordene Sprache meint. Sie bildet Wörter für gar nicht existierende Dinge (wie Glück, erster Beweger, Planetensphären), und begünstigt Unbestimmtheit und Unklarheit der Begriffe, an denen der Durchschnittsmensch dann kleben bleibt [Baco beachtet nicht, daß die Sprache die notwendige Geburtsstätte der Gedanken ist]. Am gefährlichsten für die Philosophie sind

4. die idola theatri, d. i. die Irrtümer der philosophischen Überlieferung, mag sie nun rationalistischen (Aristoteles), rein-empirischen (Gilbert) oder mystischen (Pythagoras, Plato) Charakter tragen. Selbst Kopernikus

der Scholastik, doch aus deren Gleisen nicht recht herauszukommen. Er nimmt eine Zwitterstellung ein zwischen der alten Metaphysik und der modernen Naturwissenschaft.

IV. Die Lehre von den Geisteswissenschaften.

Die Methode der Induktion gilt für alle Wissenschaften, — nur nicht für das Gebiet der Theologie, die auf göttlicher Inspiration beruht. Die Heilsoffenbarungen des Christentums stehen so undiskutierbar fest wie die obersten Regeln des Schachspiels! Leichtes Kosten von dem Tranke der Wissenschaft kann zum Atheismus führen; tiefere Züge führen zur Religion zurück. Der Glaube ist edler als die Wissenschaft, Aberglaube allerdings noch unmoralischer und irreligiöser als Unglaube. Je unglaublicher ein Mysterium ist, desto religiöser ist es, daran zu glauben. Ganz in der Weise der vorgeschrittenen Scholastik werden also Philosophie und Theologie scharf voneinander geschieden.

In der Einteilung und Erörterung der einzelnen Wissenschaften entwickelt das Werk *De augmentis* (s. o.) viele fruchtbare und für das Zeitalter neue Gedanken, ohne daß die philosophischen Grundlagen befriedigen. Die gesamte „menschliche“ Wissenschaft, der „globus intellectualis“, zerfällt in drei Teile: Geschichte, Poesie und Philosophie, entsprechend den drei Grundvermögen der menschlichen Seele: Gedächtnis, Phantasie und Vernunft. Die auf das Gedächtnis (!) gegründete Geschichte umfaßt als historia naturalis die Naturgeschichte, wobei der Gedanke einer vergleichenden Anatomie und Botanik, als historia civilis die Geschichte aller Geisteswissenschaften, wobei die Idee einer nationalen Staaten-, sowie einer selbständigen Philosophie- und Literaturgeschichte zum erstenmal angeregt wird. — Die auf die Phantasie gegründete Poesie wird von Baco, in dem man neuerdings den Verfasser der Shakespeare-Dramen hat sehen wollen, sehr prosaisch als „willkürlich erdichtete Geschichte“ definiert. Sie ist entweder epische oder dramatische oder parabolische (lehrhafte) Poesie, von denen er die letztgenannte am höchsten stellt! Die Lyrik wird nicht berücksichtigt. Satire, Epigramm und Ode aber gehören zur Philosophie und Rhetorik.

Die Philosophie teilt Baco in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen ein. Allen dreien liegt als ihr Fundament eine philosophia prima zugrunde, eine erst zu schaffende Lehre von den allen Wissenschaften

gemeinsamen Grundsätzen, wie z. B.: Gleiches zu Ungleichem gibt Ungleiches; was mit dem Dritten übereinstimmt, stimmt untereinander überein; alles ändert sich, nichts vergeht und dergl.: Sätze, die von Baco durch Induktion gewonnen und doch unbedenklich als deren Grundlage und Voraussetzung benutzt werden. — Die Philosophie von Gott oder natürliche Theologie muß sich begnügen, den Atheismus zu widerlegen; das übrige, was nicht durch Wahrnehmung und Vernunft gefunden werden kann, überläßt sie der Theologie (s. o.). — Die Naturphilosophie zerfällt in operative (technische, experimentale) und spekulative, die letztere wieder in Physik (Lehre von der Materie und den wirkenden Ursachen) und Metaphysik (Lehre von den Formen und Zweckursachen), die wir oben schon kennen gelernt haben; die Mathematik (reine und angewandte) bildet nur einen Anhang. In der Astronomie verwirft er die Lehre des Kopernikus; und die Kreisbewegung der Gestirne begründet er damit, daß sie daran „ihre Freude haben, weil dies allein eine ewige und unendliche Bewegung ist". — Die Wissenschaft vom Menschen (Anthropologie) zerfällt in die Lehre vom einzelnen Menschen (philosophia humanitatis) und die Staatslehre (philos. civilis); jene wieder in Somatologie (Medizin), Psychologie, Logik und Ethik, diese in die Lehre vom geselligen, geschäftlichen und staatlichen Leben: alle diese Zweige wieder mit vielen Unterabteilungen, aber ohne originale Prinzipien.

Die Ethik insbesondere ist die Lehre, wie man sich den aufgestellten Musterbildern am besten nähert. Zwar ist das Christentum weit besser als alle dem natürlichen Lichte der Vernunft entstammende Moralphilosophie, doch halten sich Bacos eigene, übrigens mehr aphoristische als zusammenhängende, Erörterungen von Theologie frei. Sie stehen zumeist in den *Essays*, die in der Weise Montaignes manche feine Beobachtungen und geistvolle Winke geben. Das tätige Leben geht ihm über das beschauliche, das allgemeine über das Einzelwohl. Um die Seele mit Erfolg zu leiten, muß man die Charaktere und Affekte studieren; auch die Macht der Gewohnheit, der Erziehung und Lektüre, des Umganges, des Ehrgeizes, der Gesetze muß von der Ethik in Betracht gezogen werden. Einzelheiten s. in der ausführlichen Darstellung des zu § 1 zitierten Werkes von *F. Vorländer* S. 251—314. Auf die Staatslehre will Baco in seinem Hauptwerk, einem „Meister der Regierungskunst" wie König Jakob I. (!) gegenüber,

dem er es gewidmet hat, nicht näher eingehen, zumal da die Schwierigkeit der Sache eine wissenschaftliche, die Natur der Staatskunst eine offene Behandlung des Gegenstandes erschwere.

Zu den grundlegenden philosophischen Denkern gehört Baco nicht. Dagegen ist er nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Philosophie seiner Landsleute geblieben, insbesondere durch seine stete Betonung der Erfahrung, so daß er in der Regel als erster in der „empiristischen Reihe" oder als Vater der neueren Erfahrungsphilosophie dargestellt wird. Auch auf den bekannten Pädagogen Amos Comenius hat er anregend gewirkt. Sein Kernsatz von der Macht des Wissens, der in diesem Zeitalter der einander Schlag auf Schlag folgenden Entdeckungen und Erfindungen wohl auch einen nüchterneren Kopf als Baco berauschen konnte, spiegelt sich auch in dem kurzen, uns erhaltenen Bruchstück seiner Utopie, der dem König Karl I. gewidmeten *Nova Atlantis*, wider. Hier „entwirft seine programmatische Phantasie Teleskope und Mikroskope, Telephone und Mikrophone, Dampfwagen und Luftschiffe, chemische konzentrierte Nahrungsmittel, Präservative gegen Krankheiten usw.", kurz, die neugewonnene Naturerkenntnis versteht das Menschenleben „so leicht und behaglich, so glücklich und genußfähig wie möglich zu machen" *(Windelband)*. Alle neuen Erfindungen, von denen das ebenso kluge wie glückliche Inselvölkchen durch seine Sendboten alsbald Kunde erhält, werden von ihm im „Salomonischen Hause" noch weiter vervollkommnet, alle sozialen Probleme mit Leichtigkeit gelöst.

Die Förderung der Naturwissenschaften selbst und ihrer fundamentalen Methode aber war anderen als Baco zu verdanken.

§ 10. Weitere Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode von Gassendi bis Newton.

Was von Kopernikus und Kepler begonnen, von Galilei für die Physik endgültig begründet war — eine selbständige und streng naturwissenschaftliche Methode — ward im Laufe des siebzehnten, des „naturwissenschaftlichen" Jahrhunderts auch auf andere Gebiete übertragen. Die schon von dem Deutschen Vesal (1543) und dem Italiener Fabricio († 1619) geförderte Anatomie und Physiologie ward durch Harveys glänzende Entdeckung vom Kreislauf des Blutes (1628) vollständig umgestaltet,

das Herz, der bevorzugte Sitz so vieler animistischer Erklärungen, zu einem einfachen mechanischen Pumpwerk gemacht. Gleichfalls in England wurden von Gilbert die elektrischen und magnetischen Erscheinungen zum erstenmal wissenschaftlich behandelt (1600); freilich nimmt Gilbert, dessen neue Theorie des Magnetismus auch auf Kepler und Galilei von Einfluß war, noch eine Beseelung der Materie und eine magnetische Einwirkung der Weltkörper aufeinander an. Das 1590 in Holland zusammengesetzte Mikroskop und das 1609 ebendort erfundene, alsbald von Kepler, Galilei und dem Jesuitenpater Scheiner verbesserte Fernrohr veranlaßte eine Reihe neuer Entdeckungen. Mit Hilfe der verbesserten Astronomie war 1582 auf Veranlassung Papst Gregors XIII. die bekannte Kalenderreform erfolgt, die, von Kepler vergebens befürwortet, im protestantischen Deutschland erst 1700 durchgeführt ward. 1614 entdeckte Napier die Logarithmen, 1643 erfand Galileis Schüler Torricelli das Barometer, 1654 führte der Deutsche Otto von Guericke die Luftpumpe dem versammelten Reichstage vor, 1679 bestimmte der Franzose Mariotte das Gesetz des Luftdruckes. Auch nördlich von den Alpen entstehen jetzt gelehrte Gesellschaften: die von Paris (1616) und namentlich die Royal Society in London (1667) werden Zentralpunkte für das Zusammenwirken der Vertreter der neuen Naturwissenschaft, während die eigentlichen Universitäten im Zwang jesuitischer Neuscholastik oder protestantischer Kirchenordnungen verknöchern.

Doch wir haben nur die für die Weiterentwicklung der naturwissenschaftlichen Methode bedeutsamsten und damit auch philosophisch wichtigsten Erscheinungen zu betrachten. Es sind Gassendi (1592—1655), Boyle (1626—1691), Huyghens (1629—1695) und Newton (1643—1720). Wir lassen diese vier Männer, über deren philosophische Bedeutung sich der Laie am besten in den öfters angeführten Werken von *F. A. Lange* und *K. Laßwitz* orientiert, hier um des sachlichen Zusammenhanges willen hintereinander folgen, obwohl ihre Untersuchungen sich zum Teil mit denen der erst im II. Bande zu behandelnden Philosophen Descartes, Hobbes, ja sogar noch Leibniz und Locke verflechten.

1. Gassendi.

Am meisten Philosoph, am wenigsten Naturforscher unter ihnen ist Gassendi (Pierre Gassend), Sohn eines

provençalischen Landmannes, schon mit dem 16. Jahre Lehrer der Rhetorik (Philologie), mit dem neunzehnten Professor der Philosophie und Theologie zu Aix. Er hängt noch stark mit der Renaissance zusammen. Von der antiken Skepsis sowie von Vives und Charron beeinflußt, sind seine *Paradoxen Übungen gegen die Aristoteliker* schon in Aix geschrieben, aber erst 1624 und 1659 und auch da nur zum Teil gedruckt worden; die drei Bücher insbesondere, welche das kopernikanische System und Brunos Lehre von der Unendlichkeit der Welten vortrugen, hat er auf den Rat von Freunden unterdrückt und nach außen hin dem System Tychos den Vorzug gegeben. Eine heitere und weltmännische Natur, liebenswürdig, gewandt und geschmeidig, wußte er sich überhaupt äußerlich den Forderungen seiner (der katholischen) Kirche anzubequemen und gewann sich dadurch Freiheit des Philosophierens, ja sogar autoritativen Einfluß. Seit 1633 war er Propst zu Digne in seiner Heimat, kürzere Zeit auch viel gehörter Professor der Mathematik in Paris, wo er 1655 starb. Seine Haupttat war die Erneuerung der vergessenen und verleumdeten Lehre Epikurs. Das dahinzielende Hauptwerk *De vita, moribus et doctrina Epicuri* (Dijon 1647) reinigte auch den Charakter dieses seines Lieblingsphilosophen von den ihm anhaftenden Flecken (vgl. I § 39); zwei Jahre später folgte das *Syntagma philosophiae Epicuri* (Lyon 1649), in der Form eines Kommentars zum 10. Buch des Laertius Diogenes. Sein eigenes *Syntagma philosophicum* erschien erst nach seinem Tode in den *Opera omnia* (1658).

Gassendis Erneuerung des Epikureismus war jedoch kein bloßes Zurückgreifen auf die Antike in der Manier der Renaissance. Er will vielmehr in seiner Lieblingswissenschaft, der Physik — er war ein Bewunderer Galileis — den epikureisch-lukrezischen Atomismus wiederherstellen. Um mit der Kirche formell auf gutem Fuße zu bleiben, erkennt er allerdings als „erste" Ursache aller Dinge die Gottheit an; die ganze weitere Entwicklung aber hat es nur mit der Materie zu tun, die sich bei allen Veränderungen gleich bleibt. Sie läßt sich zwar mathematisch ins Unendliche teilen, physisch aber stößt man zuletzt auf nicht weiter teilbare kleinste Teilchen (Atome), substantielle raumerfüllende Individuen, wie bei Demokrit voneinander getrennt durch „das Leere" (den leeren Raum), das dem „Vollen" gegenübersteht. Sie besitzen als solche Härte und Undurchdringlichkeit; die sekundären

Qualitäten bleiben auch bei Gassendi außer Betracht. Alles Entstehen und Vergehen beruht auf der Trennung und Verbindung dieser Atome, alle Ursachen sind Bewegungsursachen. Dagegen fehlt die mathematische Bestimmung, ebenso wie der Begriff der kontinuierlichen Geschwindigkeit. Auch ist die Bewegungsenergie nicht von einem Atom auf das andere übertragbar. Dagegen wird — ein Fortschritt über Descartes hinaus — der Begriff des Moleküls als einer Atomverbindung eingeführt. In der Erklärung einzelner Naturerscheinungen beschränkt sich Gassendi auf die sinnliche Veranschaulichung der empirischen Tatsachen durch die Bewegung der Atome.

Mit diesen streng naturwissenschaftlichen Sätzen kontrastiert einigermaßen die Ausnahme vom Gesetz des Mechanismus, welche der Propst von Digne nicht bloß für Gott, sondern auch für den dem Menschen von Gott eingepflanzten Geist statuiert, der unkörperlich und unsterblich sein soll, während sein System nur eine materielle, aus Atomen zusammengesetzte Seele kennt. Den Vorteil wenigstens hatte diese Akkommodation, daß der Atomismus fortan nicht mehr als schlechtweg gottlos, sondern sogar als mit der Kirchenlehre vereinbar galt. Abgesehen von diesem nach zwei Jahrtausenden von ihm erneuerten atomistischen „Materialismus", schlägt in Gassendi übrigens (s. o.) eine skeptische Ader. Er macht auf die Grenzen des Naturerkennens aufmerksam und zeigt, daß die Gegner des Materialismus ebensowenig wie dieser das Hervorgehen des Empfindenden aus dem Empfindungslosen zu erklären vermögen. In seinen *Disquisitiones Anticartesianae* (1643) — wie auch in den von Descartes veröffentlichten und bei diesem (Bd. II § 1) zu erwähnenden *Objectiones* — kritisiert er dessen „Cogito ergo sum"; im Gegensatz zu Descartes will er sich an die Erfahrung halten. Seine eigene Theorie der Erfahrung und des Erkennens ist freilich höchst dürftig: Von den Dingen lösen sich beständig kleine Stoffteile ab, die als Bilder in unser Ich eindringen und es auf verschiedene Weise affizieren. Die Sinne können nicht trügen, sondern nur die Urteile des Verstandes. Die Verwandlung jener stofflichen Bilder in geistige weiß er nicht zu erklären, ebensowenig ihre Verknüpfung in einem einheitlichen Bewußtsein. So nimmt er zwar die Ergebnisse der neuen (Galileischen) Naturwissenschaft an, bleibt aber ihrem methodischen Grundgedanken innerlich fremd.

Auch nach seinem Tode bekämpften seine Anhänger,

die sogenannten Gassendisten, im Namen der Erfahrung die Cartesianer, die ihrerseits das reine Denken auf ihre Fahne geschrieben hatten. Einig waren beide in ihrem Gegensatz gegen die Scholastik, die sich unter Leitung der Jesuiten an den katholischen Universitäten behauptete. Mit Gassendi befreundet war der gelehrte Pater Mersenne in Paris, der Mittelpunkt eines Gelehrtenkreises, dem auch Descartes und Hobbes angehörten. Er gab einen Kommentar zur Genesis heraus, in dem alle Einwürfe der Atheisten und Naturalisten widerlegt sein sollten, aber mehr Fleiß auf ihre Zusammenstellung als auf ihre Widerlegung verwendet war. In der Physik sucht Mersenne zwischen seinen Freunden Gassendi und Descartes zu vermitteln.

2. Boyle.

Durch Gassendi angeregt war auch der Engländer Robert Boyle (1626—1691), der in seinem *Chemista scepticus* (1661) die Chemie als Erkenntnis der stofflichen Zusammensetzung der Körper begründete und in seinem Traktat *De ipsa natura* (1682), obwohl persönlich gläubig, ja zur religiösen Grübelei neigend, gegen die übliche Personifikation der Natur auftrat. Die Natur ist weder eine geheime Grundkraft noch eine Art geistiger Macht, überhaupt kein Ding, sondern „das System der Regeln, denen gemäß die tätigen Kräfte und die Körper, auf welche sie wirken, von dem großen Urheber der Dinge zum Handeln und Leiden bestimmt werden". Zwar hat Gott die Welt und die Atombewegung geschaffen und kann in den Lauf der Natur eingreifen, aber nachdem sie einmal geschaffen, soll der Mensch sie wie ein regelmäßig funktionierendes Uhrwerk, einen „kosmischen Mechanismus" betrachten. Den geheimnisvollen „Kräften" der Mystik und der Naturphilosophie eines Paracelsus u. a. ist damit ebenso ein Ende bereitet, wie den „substantiellen Formen" des Aristoteles und der Scholastik. Auch Descartes' „feine Metaphysik" lehnt der englische Empiriker ab; er will lieber Experimente und Fragen als kühne Behauptungen und Lehrmeinungen vorbringen.

Boyles philosophische Haupttat neben der ersten Grundlegung einer wissenschaftlichen Chemie, die nicht zur Herstellung von Lebenselixieren, sondern zur Erkenntnis von Tatsachen betrieben werden soll, ist die Aufstellung seiner „Korpuskularphilosophie". Nach dieser gibt es nur eine einzige, allen Körpern gemeinsame Materie,

mit den Eigenschaften einer ausgedehnten und undurchdringlichen, aber teilbaren Substanz. Durch die ihr von Gott anerschaffene Bewegung entstehen kleine und kleinste Körperchen (corpuscula) von bestimmter Größe, Gestalt und Lage, die zu zusammengesetzten sekundären Körpern (Molekülen) sich mischen oder zusammentreten können. Farbe und Geschmack dagegen und andere „sekundäre Qualitäten" — Boyle wendet zuerst den Ausdruck in diesem Sinne an, wie er denn überhaupt in der Geschichte der philosophischen Terminologie (*Eucken* S. 94) bedeutsam ist — sind nur in unserer Sinnesempfindung begründet. Boyle aber will keine Psychologie treiben, sondern sich mit der Welt nur befassen, wie sie „am Abend des vorletzten Schöpfungstages" gewesen sei.

Diese allgemeinen Prinzipien werden dann in reicher Mannigfaltigkeit auf die spezielle Chemie, Physik und Medizin angewandt. Boyle hat uns, anstatt der vier Elemente des Aristoteles und der drei „Prinzipien" der Alchimisten, den modernen Begriff des Elementes als des keiner weiteren Zerlegung fähigen Stoffes gebracht. Seine Einzeluntersuchungen über die mechanische Natur von Wärme, Magnetismus und Elektrizität, über die Oxydationsprozesse der Metalle, die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre gehören in eine spezielle Geschichte der Naturwissenschaften. Gegenüber der damals üblichen Ansicht in der Medizin bewies er, daß die Wirkung der Arzneimittel nicht von deren besonderen „Kräften", sondern von ihrem jeweiligen Zusammenwirken mit dem betreffenden Organismus abhänge.

Zu Boyles Zeit herrschte — ein Rückschlag gegen die einseitige Religiosität der Puritaner — in England reges wissenschaftliches Leben, gerade mit Bezug auf die Naturwissenschaften. Auch Boyle, ein Mann von vornehmer Abstammung, opferte sein ganzes Vermögen der Wissenschaft. Er stiftete u. a. eine gelehrte Gesellschaft, welche seine Korpuskulartheorie verbreiten und — von dem Vorwurf des Atheismus reinigen sollte. Ein Verehrer Boyles, zugleich auch Bacos und Descartes', war Joseph Glanvill (1636—1680), der in seiner *Scepsis scientifica* kräftig zugunsten der Erfahrungswissenschaft gegen die alte Schulphilosophie zu Felde zog. Freilich bewahrte ihn seine „wissenschaftliche Skepsis", die ihn u. a. auch schon das Kausalitätsgesetz im Sinne Humes bestreiten läßt, nicht davor, in einer (nach seinem Tode erschienenen) Schrift den Hexenglauben zu verteidigen.

3. Huyghens.

Der Niederländer Huyghens (1629—1695, Mitglied der Pariser Akademie von 1666—1681) ist in der Geschichte der Naturwissenschaften epochemachend vor allem durch seine Erfindung des Pendels (1657), die Formulierung der Stoßgesetze und seine Undulationstheorie (1678), die, zunächst durch Newtons größere Autorität aus dem Felde geschlagen, heute in angemessener Modifizierung allgemein anerkannt ist. Die Grundlehre, die er auf die Theorie des Lichtes und der Schwere anwendet, ist die rein kinetische Korpuskulartheorie, die in ihm ihren Höhepunkt erreicht. Seinen Atombegriff übernimmt er zunächst von Gassendi, aber, obwohl weniger „Naturphilosoph" als dieser, geht er doch wissenschaftlich-methodischer zu Werke. Die wahre Philosophie muß alle Wirkungen in der Natur „per rationes mechanicas" erklären, nicht bei den sinnlichen Wahrnehmungen verharren, sondern sie zu mechanischen, mathematisch formulierten Prinzipien objektivieren, die sich dadurch bewähren, daß „die aus jenen Prinzipien gezogenen Folgerungen" als „vollständig mit den Erscheinungen im Einklang" nachgewiesen werden. Es ist die von Kopernikus, Kepler und Galilei erneuerte hypothetische Methode Platos, die in diesen Worten verkündet wird. Huyghens geht über Gassendi hinaus, indem er ihn durch Galileis Bewegungsbegriff verbessert; des letzteren Lehre aber vervollkommnet er, indem er sie von den einzelnen und einfachen Körpern auf die Gesamtheit aller in Wechselwirkung miteinander stehenden Körper überträgt. Die Energie ist durch den Weltäther von Atom zu Atom, von Körper zu Körper übertragbar, und alle Veränderung in der Natur entsteht durch Atombewegung. Die Summe der Bewegungsgröße und die Summe der Energie erhält sich.

4. Newton.

4. Isaak Newton, am Weihnachtstage 1642, nach unserer Zeitrechnung am 5. Januar 1643, in dem Dorfe Woolsthorpe im östlichen England geboren, war als Knabe still und in sich gekehrt und machte in den Schulwissenschaften wenig Fortschritte, erlernte dagegen die gesamte Mathematik fast spielend und erfand schon mit 21 Jahren die Fluxionsrechnung. 1669 Professor in Cambridge, seit 1671 auch Mitglied der Royal Society, ver-

öffentlichte er erst 1687 seine große Entdeckung von der allgemeinen Gravitation, auf die ihn bekanntlich ein vom Baume fallender Apfel (schon 1665) zuerst gebracht haben soll, in dem Werke: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1713 in 2. Auflage mit der methodisch wichtigen, längeren Vorrede seines Schülers Cotes, 1726 in 3. Auflage; deutsch von *Wolfers*, Berlin 1872). Später zum Kgl. Münzmeister ernannt und mit Ehren überhäuft, starb er 1727. In den letzten Jahren hatte er sich stark mit mystischen Studien beschäftigt.

Newtons Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beruht nicht auf seinen naturwissenschaftlichen Einzelentdeckungen, selbst nicht auf jener größten, worin er übrigens in seinem Landsmann Hooke (1635—1703) einen Vorläufer besitzt, sondern auf deren methodischer Begründung. Auch er erscheint zunächst, wie Galilei, als bloßer Empiriker. „Hypothesen", sagt er am Schlusse seines großen Werkes, „bilde ich nicht. Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen gefolgert wird, ist als Hypothese zu bezeichnen; und Hypothesen, seien es nun metaphysische oder physikalische oder solche von verborgenen Eigenschaften oder mechanische, sind in der Experimentalphilosophie nicht am Platze. In dieser werden die Sätze aus den Erscheinungen abgeleitet und durch Induktion verallgemeinert. So hat man die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit, die Stoßkraft der Körper, die Gesetze der Bewegungen und der Schwere kennen gelernt." Es „genügt" ihm, daß die Schwerkraft „wirklich existiert und nach den von uns auseinandergesetzten Gesetzen wirkt und zur Erklärung aller Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres ausreicht". Aber diese ängstliche Scheu vor Hypothesen bezweckt bei Newton nur die Entfernung aller unsicheren und unklaren Vorausannahmen aus dem Gebiete der experimentellen Naturwissenschaft oder, wie er nach dem Sprachgebrauch der Zeit sich ausdrückt, der Philosophie. Der Abweisung der „substantiellen Formen" und „verborgenen Eigenschaften" gilt der erste Satz seines Werkes. Statt dessen will auch er, wie die „Neueren", „die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurückführen". Daher der Titel seines Werkes: *Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie*. „Unsere Absicht ist es," fährt jener erste Satz fort, „die Mathematik auszubilden, soweit sie sich auf Naturwissenschaft (philosophia) bezieht." So will er, trotz jener buchstäblichen Verwahrung

gegen die „Hypothesen", nichts anderes, als was Kopernikus, Kepler, Galilei und Huyghens wollten: nachdem er aus den Bewegungserscheinungen die Naturkräfte gefunden hat, aus diesen Kräften, d. i. aus den Prinzipien der Mechanik „mittelst mathematischer Sätze" alle übrigen Erscheinungen, zuletzt das ganze Weltsystem, die Bewegungen der Planeten, Kometen, des Mondes und des Meeres ableiten.

Er kämpft zwar für Anschauung und Erfahrung und will nur die letztere lehren, aber er begründet sie nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch das reine, will sagen mathematische Denken. „In Philosophicis muß man von den Sinnen absehen." Daraus, daß man Zeit, Raum, Ort und Bewegung nur nach ihrer Beziehung zum sinnlich Wahrnehmbaren (sensibilia) auffaßt, „entstehen gewisse Vorurteile, zu deren Beseitigung es zweckmäßig ist, sie in absolute und relative, wahre und scheinbare, mathematische und gewöhnliche Größen zu scheiden". Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er durch Ausdrücke, wie „Anziehung", „Stoß", „Streben gegen den Mittelpunkt" die Art oder Weise der Wirkung oder die Ursache oder den physikalischen Grund erklären oder den Zentren, die vielmehr mathematische Punkte seien, wirklich physikalische Kräfte zuschreiben wolle: er betrachte diese Kräfte nicht physice, sondern bloß mathematice, d. i. nach ihrer mathematischen Seite. So sind seine Begriffspostulate (leges), welche die Begriffe der Masse, Ursache, Kraft, Trägheit, Raum, Zeit und Bewegung festsetzen, die Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft, Newton selbst deren erster Systematiker geworden.

Freilich führt Newton diese rein mathematische Theorie noch nicht bis zu ihren letzten Konsequenzen durch. Zwar hatte er durch die Erfindung der Fluxionsrechnung die unendlich kleinen Veränderungen in den räumlichen Ausdehnungen und in den Geschwindigkeiten während eines Zeitmoments in Rechnung gezogen, so daß nun das Gesetz der Wechselwirkung der Körper unmittelbar mathematisch formuliert werden konnte. Aber sein Begriff des „absoluten" Raumes enthielt Schwierigkeiten, die, von Berkeley und Leibniz ans Licht gezogen, erst von seinem deutschen Anhänger Leonhard Euler (s. Bd. II) korrigiert wurden. Und gerade seine große Entdeckung, daß die Bewegungen der Himmelskörper sich durch dieselbe Schwerkraft erklären lassen, die wir als die Ursache

des Falles der Körper auf unserer Erde betrachten, verleitete den Mann, der das stolze Wort gesprochen, er „erdichte keine Hypothesen“, zu der einen Hypothese von einer immateriellen Zentralkraft, die der Materie als Grundeigenschaft anhängt und in die Ferne wirkt.

Damit aber verband sich bei ihm noch eine andere Gedankenreihe. Er hatte eine „Physik des Himmels“ geschaffen. Eine Welt lag vor ihm, ohne Willkür und Wunder, aber auch ohne Zweck und Absicht, rein auf sich selbst ruhend, sich selbst erhaltend. Geriet er damit nicht auf die Bahn des Materialismus und Atheismus, wie der neuen Naturwissenschaft von ihren orthodoxen Gegnern vorgeworfen wurde? In der Tat bedrängte diese Sorge sein aufrichtig frommes Gemüt. Da bot sich ihm nun in eben jener Theorie einer fernwirkenden Zentralkraft ein Ausweg zu dem Gedanken, daß die Wechselwirkung der Körper im letzten Grunde auf einem geistigen Prinzip, dem Willen Gottes beruhe, für den der gesamte Naturmechanismus nur ein Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke ist. Das Gebiet des Wissens ist hier zu Ende, das Gebiet des Glaubens tritt in seine Rechte. Die mechanische ordnet sich freiwillig der teleologischen Weltanschauung unter. Wir werden diesem Gedanken in der deistischen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts wieder begegnen. Er gehört dem Menschen Newton an, nicht dem Begründer der mathematischen Physik, dem Systematiker der naturwissenschaftlichen Prinzipien. Nur als solcher aber hat dieser gleich seinen Vorgängern Kepler, Galilei, Huyghens Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.

Register zum I. Band.

Die Hauptstellen sind durch Fettdruck hervorgehoben.

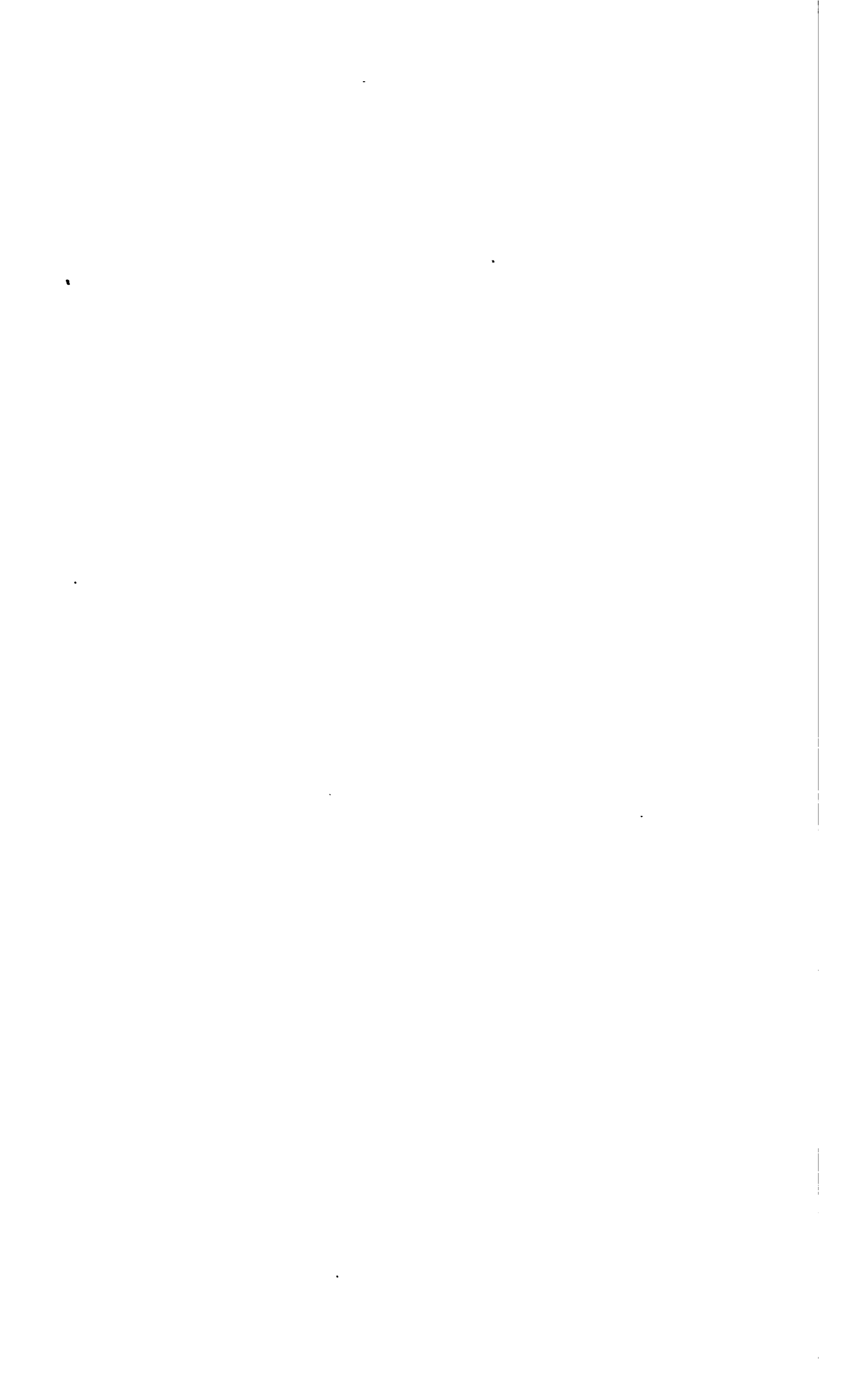
A. Philosophen.

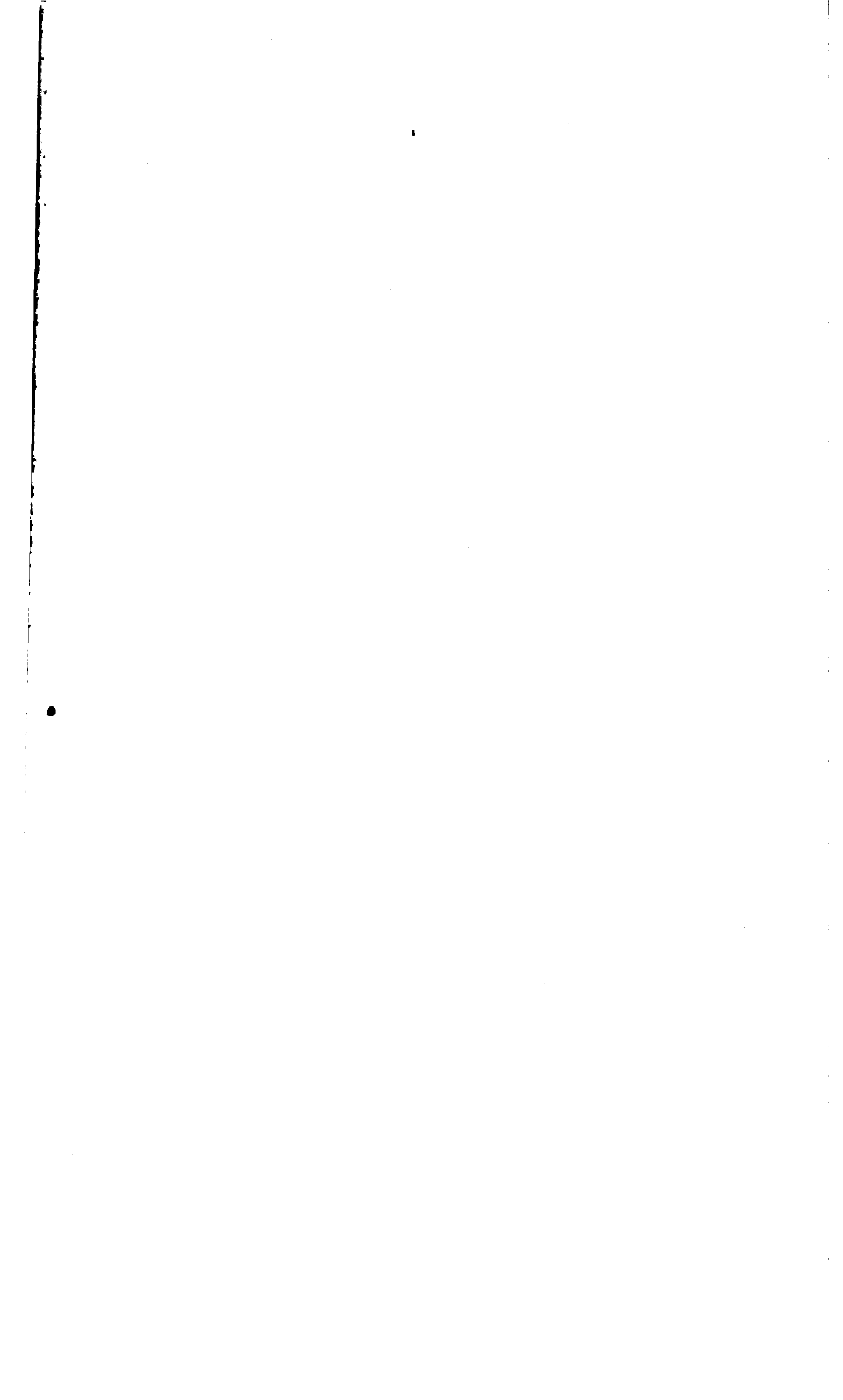
B. Literatoren.

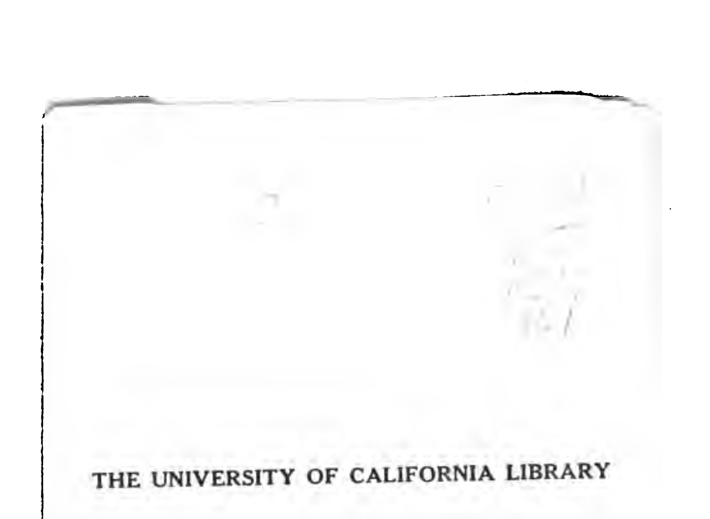
(Biographen, Kommentatoren, Herausgeber, Philosophie-Historiker u. a.)

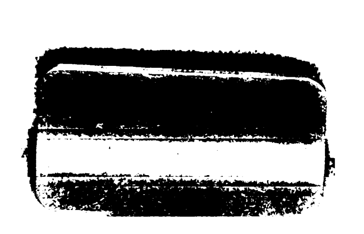
4



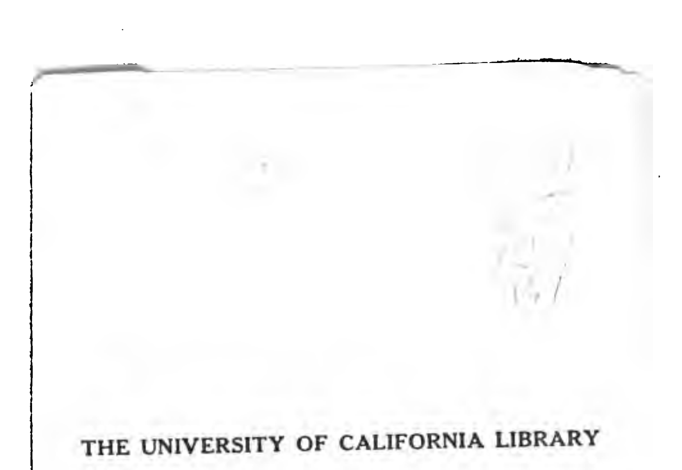


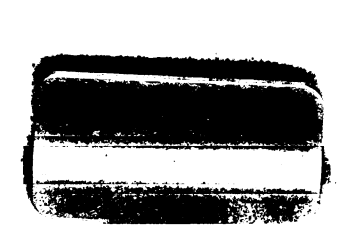


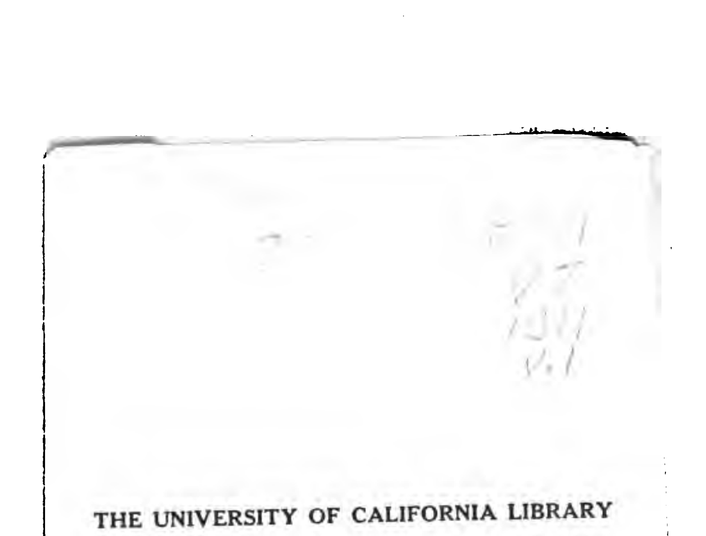

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

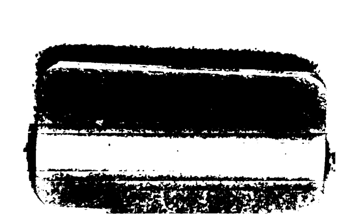


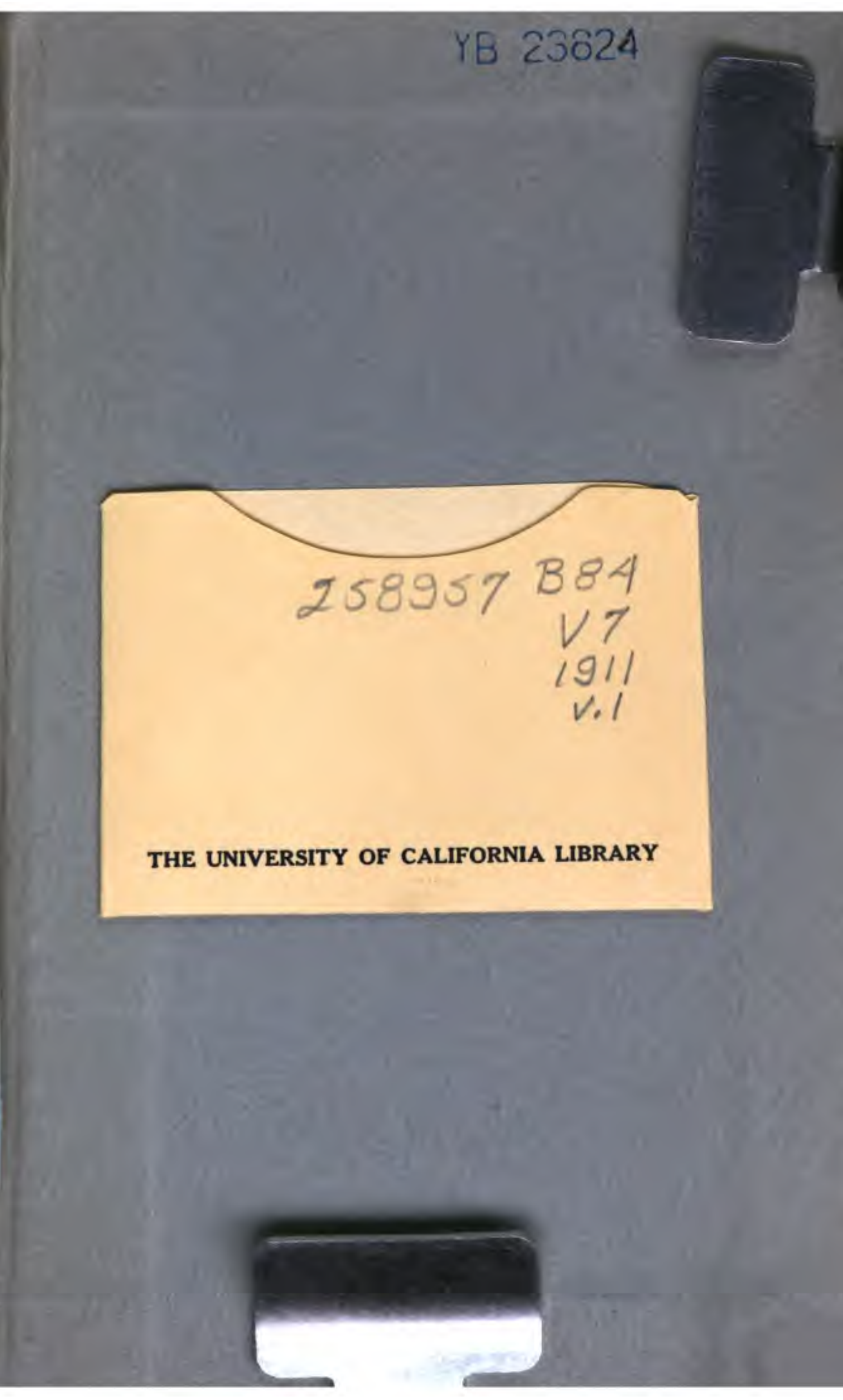











YB 23624
258957 B84
V7
1911
v.1
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

